РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ МИРОВОЙ ЛИТЕРАТУРЫ им. А. М. ГОРЬКОГО
ОБЩЕСТВО ИССЛЕДОВАТЕЛЕЙ ДРЕВНЕЙ РУСИ

ГЕРМЕНЕВТИКА ДРЕВНЕРУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ X—XVI вв.

Сборник 3

Москва 1992

Российская Академия наук
Институт мировой литературы им. А.М.Горького
Общество исследователей Древней Руси

ГЕРМЕНЕВТИКА ДРЕВНЕРУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ X-XVI вв.

Сборник 3

Москва 1992

Утверждено к печати Ученым Советом ИМЛИ 18 ноября 1991 г.

Участники общемосковского семинария исследователей русской культуры XI-начала XVIII вв. и члены Общества исследователей Древней Руси благодарны за поддержку и материализацию их начинаний директору ИМЛИ РАН им. А.М.Горького члену-корреспонденту РАН Ф.Ф.Кузнецову.

СОДЕРЖАНИЕ

Летописи X-XШ вв.

Проповеди XI-XП вв.

Литература XIУ-XУI вв.

Медиевистика и литература нового времени

Библиография

А.Н.Карсанов

К вопросу о трех группах русов

В трудах средневековых восточных писателей содержатся сообщения о трех группах русов. Впервые в русской исторической литературе эти сообщения ал - Балхи, ал - Истахри и ибн Хаукаля привел А.Я.Гаркави (I, с. 193, 220-221, 276-277). А.П.Новосельцев сделал новые, уточненные переводы всех сообщений о трех группах русов, содержащихся в трудах ал - Истахри, ибн Хаукаля, анонимного автора "Худуд ал - Алам", ал - Надживани, ал - Идриси, и подробно прокомментировал их. Наиболее полным является сообщение ал - Истахри (сер. X в.), основанное на труде ал - Балхи (ок. 850 г. - 30-е годы X в.).

"Русы. Их три группы (джинс). Одна группа, ближайшая к Булгару, и царь их сидит в городе, называемом Куйаба, и он (город) больше Булгара. И самая отдаленная из них группа, называемая ас - Славийя, и (третья) группа их, называемая ал - Арсанийя, и царь их сидит в Арсе. И люди для торговли прибывают в Куйабу. Что же касается Арсы, то неизвестно, чтобы кто-нибудь из чужеземцев достигал ее, так как там они (жители) убивают всякого чужеземца, приходящего в их землю. Лишь сами они спускаются по воде и торгуют, но не сообщают никому ничего о делах своих и своих товарах и не позволяют никому сопровождать их, и входить в их страну. И вывозятся из Арсы черные соболя и олово (свинец?).

И русы - народ, сжигающий своих мертвых... и одежда их короткие куртки... И эти русы торгуют с Хазарами, Румом (Византией) и Булгаром Великим, и они граничат с северными пределами Рума, их так много и они столь сильны, что наложили дань на пограничные им районы Рума, внутренние булгары же христиане".

По мнению А.П.Новосельцева, у восточных авторов говорится не о "центрах" или "племенах" русов, а о "группах" русов, и под группой

понимается "нечто большее, нежели племя", "речь идет о трех больших территориальных объединениях, в состав которых входили, очевидно, настоящие племена восточных славян и других народностей..." (2, с. 408-419).

Действительно, если бы в восточных источниках шла речь о 12-15 группах русов, то каждой группе можно было бы сопоставить отдельное восточнославянское племя. Так как в источниках говорится о трех группах русов, то каждую группу следует рассматривать как состоящую из нескольких племен. Восточные источники указывают, что у каждой группы был свой "царь" (разумеется, князь), который жил в городе, являвшемся центром группы. Это дает основание отнести описания восточных авторов приблизительно к сер. IX в., к эпохе до объединения Руси в 882 г. в единое Древнерусское государство со столицей в Киеве. У восточных авторов речь идет о русах - восточных славянах, и не следует относить к трем группам русов "инии языцы... Чудь, Меря, Весь, Мурома, Черемись, Мордва, Пермь, Печера, Ямь, Литва, Зимигола, Корсь, Норова, Либь" (3, стб. II), т.е. племена неславянские.

Первая группа русов - это славянские племена южной Руси, самым крупным городом которой был Киев (в арабских источниках - Куйаба). Вторая группа русов - славянские племена северной Руси. Эта группа названа в источниках "ас - Славийя" по имени словен ильменских.

Вопрос о местонахождении третьей группы русов до настоящего времени не решен. А.М.Карасик, отметив, что в "исторической науке уже около 100 лет обсуждался вопрос о третьем центре Древней Руси в IX в.", дал перечень предположений об этом центре. Он предложил угорскую этимологию названия Артания: "Тания (tanya) на угорском наречии означает местоположение, логово, местожительство, что могло иметь значение также и "страны", "родины". Ар (őz) означает "защищенный", "огражденный"... Арту (őzt) значит "крепость",

"сторож"... "Артания" - не собственное имя, не географическое понятие. "Артания" означает "страна на запоре", "туда никого не пускают" (4, с. 304-305). По А.М.Карасику получается, что две первые группы русов живут в областях с собственными названиями, а третья группа в некоей угорской, безымянной "стране на запоре".

Как писал Л.Нидерле, "о том, что на Оке еще до X века образовался сильный центр в Рязани, я сужу на основании современных арабских источников о славянском городе Arsa, Arsania, в котором я теперь усматриваю Рязань" (5, с. 152). Рязань впервые упомянута в летописи под 1096 г. (3, стб. 231). Раскопки, проведенные А.Л.Монгайтом в Рязани, показали, что наиболее древний слой на Старорязанском городище, относящийся к славянскому времени и к моменту вероятного возникновения города, датируется второй половиной X в. Сведения восточных авторов о трех центрах Руси восходят еще к IX в. Поэтому А.Л.Монгайт сделал справедливый вывод: "Для этого времени никаких археологических доказательств того, что Рязань была крупным центром славянства, не найдено, и такое предположение теперь кажется маловероятным" (6, с. 98).

А.П.Новосельцев дополнил сводку предположений об Арсе (Арте). В сер. IX в. на средней Волге и Оке жили финно-угорские племена, и об их ассимиляции славянами говорить еще рано. Поэтому все предположения, связанные с этой областью: Арзамас, Рязань, район р. Оки, Пермь, не имеют отношения к третьей группе русов. А.П.Новосельцев поместил третью группу русов в районе Белоозера - Ростова (2, с. 417-419). С ним согласиться нельзя, потому что в "Повести временных лет": "На Бѣлѣозере сѣдять Весь, а на Ростовьскомъ озерѣ Меря, а на Клещинѣ озерѣ Меря же" (3, стб. 10-11). Также отпадают предположения: Тьмутаракань и город в Крыму, ибо нельзя ставить на одну доску славянских переселенцев в этих городах с племенами основных областей Руси.

Б.А.Рыбаков помещает "три города русов, упоминаемые многими восточными географами как находящиеся на одной реке: Куяба (Киев), Славия (Переяславль) и Арта (Родень - Родня)" (7, с. 235). Помещать Славию и Арту на среднем Днепре - это значит сводить все русские земли к Среднему Поднепровью.

И.В.Дубов рассмотрел вопрос о поисках Арсы - Артании. Он скептически отнесся к использованию лингвистических данных при решении этого вопроса, потому что, по его мнению, лингвистика не может объяснить смысловое содержание названия Арса. Это утверждение, как будет показано ниже, не совсем верно. На основе археологических исследований И.В.Дубов пришел к выводу о "возможности местоположения Арсы в Верхнем Поволжье. Археологические материалы IX-X вв., полученные в результате раскопок последних лет, также подтверждают эту гипотезу" (8, с. 104-123). Верхнее Поволжье в IX-X вв. населяли словене ильменские и кривичи, поэтому эту область следует отнести ко второй группе русов - Славии.

Х.Ловмяньский считает, что сообщение восточных авторов о трех группах русов является противоречивым, в нем "приведены явно ошибочные расстояния от Киева и Новгорода до Волжской Булгарии... дано фантастическое описание Артании... нет достаточных указаний для локализации Артании, а сама форма названия не позволяет связать его с каким-либо известным политическим центром ... какой-то пункт в бассейне Волги и Оки, там, вероятно, и надо локализовать Артанию" (9, с. 200-201).

Мы считаем, что третья группа русов - это славянские племена юго-западной Руси, Галицко-Волынская земля. Во многих предложенных историками гипотезах о славянской прародине Волынь и Галиция входят в ее состав. А.А.Спицын обращал внимание на "памятники старины западной и юго-западной части России. При существовании древнейшего географического центра славян в Карпатах, по крайней мере, Волынь,

Подолия и Киев должны были входить в разное время в состав их исконных земель" (I0, с. 302). А.А.Шахматов на основе лингвистических материалов пришел к выводу, что восточнославянской прародиной, племенным центром населения, говорившего на русском языке, "была Волынь, Волынская земля" (II, с. XIX). Л.Нидерле считал, что уже во времена Геродота Волынь и Подолье были славянскими, ибо были населены неврами, "славянское происхождение которых вполне очевидно" (5, с. 3I). Волынь была известна арабским писателям. Ал - Масуди (пер. пол. X в.) писал о племени Валинана (арабская акающая форма слав. Волынь): "Из этих племен одно имело прежде в древности власть (над ними), его царя называли Маджак, а само племя называлось Валинана. Этому племени в древности подчинялись все прочие славянские племена, ибо (верховная) власть была у него и прочие цари ему повиновались" и далее: "Мы уже выше рассказали про царя, коему повиновались в прежнее время остальные цари их, то есть Маджак, царь Валинаны, которое племя есть одно из коренных племен славянских, оно почитается между их племенами и имело превосходство между ними" (I, с. I35-I36, I37). Главное в рассказе Масуди - это роль Волыни как одного из центров славянства. А.П.Новосельцев указал, что в южной части восточнославянского мира существовали два славянских объединения: в районе Киева и в Прикарпатье (2, с. 408).

По поводу "убийств чужеземцев" на Руси, о которых писали восточные авторы, можно сказать следующее. Ибн Русте (кон. IX - нач. X вв.) писал о гостеприимстве русов: "Гостям они оказывают почет и с чужеземцами, которые ищут их покровительства, обращаются хорошо, так же как и с теми, кто часто у них бывает, не позволяя никому из своих обижать или притеснять таких людей. Если же кто из них обидит или притеснит чужеземца, то помогают и защищают последнего" (2, с. 397). В описываемое время продолжалась военная и религиозная экспансия арабского халифата, пытавшегося через Кавказ и Малую Азию

прорваться в Европу. Для мусульманских проповедников ворота Руси, особенно юго-западной Руси, были закрыты. Вероятно, попытки мусульманских агентов проникнуть на Русь окончились для них плачевно. Русские купцы, возвращаясь домой, таких провожатых с собой не брали.

А.П.Новосельцев считает, что в пользу северного положения Арсы говорит то, что из этой области вывозились пушнина - "Лучшие меха вывозились, конечно, из лесистых областей севера"; свинец и олово - "Свинец же и олово могли доставляться с Урала или с Запада, с Балтики (вспомним об оловянных месторождениях Британии)" (2, с. 418-419). В IX-X вв. леса всех областей Руси были богаты пушным зверем и разнообразная пушнина являлась существенной статьей русского экспорта. Олово из рудников Британии через Балтику могло поступать в юго-западную Русь и далее на южные рынки.

С сер. УI в. славянские дружины вели непрерывное наступление на северные провинции Византии, и византийские власти откупались от славян золотом и товарами.

Таким образом, три области русов со славянским населением в сер. IX в., о которых писали восточные авторы , - это южная, северная и юго-западная Русь.

Что можно сказать о названии третьей области русов? Как указал А.П.Новосельцев, перевод "Артанийа - Арта - Артаб является, по-видимому, искажением...", и следует предпочесть форму Арсанийа - Арса варианту Артанийа - Арта" (2, с. 418).

В античных источниках первых веков н.э.: Плиний, Тацит, Птолемей, Певтингеровы таблицы древние славяне упоминаются под названием венедов (I2, с. 29-3I). У Птолемея при описании Европейской Сарматии: "Заселяют Сарматию очень многочисленные племена: Венеды - по всему Венедскому заливу; выше Дакии - Певкины... Менее значительные племена, населяющие Сарматию, следующие: около реки Вистулы, ниже Венедов - Гитоны, затем Финны... затем Аварины около истоков реки

Вистулы... далее Арсиеты (Ἀρσυῆται), Сабоки, Пиенгиты и Биессы возле горы Карпата" (13, с. 231). Ю.А.Кулаковский на карте Европейской Сарматии, по данным Птолемея, поместил арсиетов севернее Карпат к востоку от истоков Вислы (14, карта в прил).

П.И.Шафарик, основываясь на местоположении, считал арсиетов славянским племенем (15, с. 342). А.Я.Гаркави предположительно связал название Арта, Арса с арсиетами (I, с. 201). Ф.Браун писал об арсиетах: "... память о них сохранилась в нын. Asrykа : так называется еще теперь часть северозападных склонов Лесных Карпат, между Свицей и Ломницей, притоками верхнего Днестра (16, с. 159).

Мы считаем, что в основе интересующего нас названия третьей группы русов лежит иранское слово: aršа (скифо-сарм.), arəšc (авест.), ars (осет.) - 'медведь', Ἀρσυῆται - "медвежатники" или "почитающие медведя" (17, с. 279-280). У Плиния среди среднеазиатских племен упомянуты арсы (18, с. 116). В топонимии Северной Осетии: Арсы ком - "Медвежье ущелье", Арсы рындз - "Медвежья тропа", Арс фæндæг - "Медвежий путь", Æрсион - "Принадлежащий роду Аршиевых" (Æрсион - старая форма фамилии Æрситæ - Арсиевы / Аршиевы - "Медведевы"), Арси æфцæг - "Медвежий перевал", Æрсбадæн - "Место обитания (досл. "сидения") медведей" (19, с. 60,126,138,298,322,418). В топонимии Южной Осетии: Арсы лæгæт - "Пещера медведя" (19, с. 160). Греч. ἄρκτος , лат. ursus также означает "медведь". Как предполагает В.И.Абаев, это слово "в славянских, балтийских и германских языках вытеснено по всей видимости, под действием табу" (21, с. 69). У славян в древности был распространен культ медведя (22, с. 102-108; 23, с. 158). Этноним арсиеты - название славянского племени, данное со стороны (аллоэтноним) причерноморскими аланами, южными соседями славян. Возможно, имя Маджак у Масуди - это не собственное имя славянского вождя, а прозвище, данное со стороны ала-

нами, в основе которого *maz(a)* (скифо-сарм.), *maz* (авест.) - 'большой', 'великий' + ак - иранский именной суффикс (I6, с. 296, 34I). В связи с образованием Киевской Руси и христианизацией как восточных славян, так и их соседей аланов, вышли из употребления этнонимы, связанные с языческими культами. Название области Арса - языческий реликт сохранилось в восточных письменных источниках до XII в.

Литература

I. Гаркави А.Я. Сказания мусульманских писателей о славянах и русских. СПб., I870.

2. Новосельцев А.П. Восточные источники о восточных славянах и Руси УI - IX вв. - В кн. Новосельцев А.П., Пашуто В.Т., Черепнин Л.В., Шушарин В.П., Щапов Я.Н. Древнерусское государство и его международное значение. М., I965.

3. Лаврентьевская летопись. Полное Собрание Русских Летописей (ПСРЛ). Т. I. М., I962.

4. Карасик А.М. К вопросу о третьем центре Древней Руси. - "Исторические записки". № 35, I950.

5. Нидерле Л. Славянские древности. М., I956.

6. Монгайт А.Л. Рязанская земля. М., I96I.

7. Рыбаков Б.А. Киевская Русь и русские княжества XII - XIII вв., М., I982.

8. Дубов И.В. Северо-Восточная Русь в эпоху раннего средневековья (Историко-археологические очерки). Изд. ЛГУ, I982.

9. Ловмяньский Х. Русь и норманы. М., I985.

I0. Спицын А.А. Расселение древне-русских племен по археологическим данным. - Журнал Мин-ва Народного Просвещения (ЖМНПр). СПб., I899, август.

II. Шахматов А.А. Очерк древнейшего периода русского языка. Пг., I9I5.

I2. Седов В.В. Происхождение и ранняя история славян. М., I979.

13. Клавдий Птолемей. Географическое руководство. - В кн. Латышев В.В. Известия древних писателей, греческих и латинских, о Скифии и Кавказе. Т. I. Греческие писатели. Вып. I. СПб., 1893.

14. Кулаковский Ю.А. Карта Европейской Сарматии по Птолемею. Киев, 1899.

15. Шафарик П.И. Славянские древности. Т. I, кн. I. М., 1847.

16. Браун Ф. Разыскания в области готославянских отношений. СПб., 1899.

17. Абаев В.И. Скифо-сарматские наречия. - В кн. "Основы иранского языкознания. Древнеиранские языки". М., 1979.

18. Древние авторы о Средней Азии (УI в. до н.э. - Ш в. н.э.). Ташкент, 1940.

19. Цагаева А. Дз. Топонимия Северной Осетии. Часть П. Словарь географических названий. Орджоникидзе, 1975.

20. Цховребова З.Д. Материалы по топонимике и гидронимике Южной Осетии. - Известия ЮОНИИ. Вып. ХУI. Цхинвали, 1969.

21. Абаев В.И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. I. М.-Л., 1958.

22. Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. М., 1981.

23. Рыбаков Б.А. Язычество Древней Руси. М., 1987.

В.К. Былинин

К ВОПРОСУ О ГЕНЕЗИСЕ И ИСТОРИЧЕСКОМ КОНТЕКСТЕ ЛЕТОПИСНОГО "СКАЗАНИЯ ОБ ОСНОВАНИИ КИЕВА"

Давно установилось мнение, что "Повесть временных лет" - один из древнейших памятников русского летописания - возникла в результате синтеза различных исторических произведений и эпических преданий, в результате их тщательной переработки, имевшей вполне определенную политическую и идеологическую направленность. В этой связи еще К.Н.Бестужев-Рюмин назвал ПВЛ своеобразным "архивом, в котором хранятся следы погибших для нас произведений первоначальной нашей литературы"[1]. Понятие "литература" в данном случае употреблено в широком смысле, но, прежде всего, оно вмещает в себя значение того народного устно-поэтического творчества, какое бытовало на Руси в дописьменный период ее истории. В числе первых "документов" этого уникального "литературного архива" по праву следует считать "Сказание об основании Киева". И действительно, как показал академик А.А.Шахматов, занимаясь выявлением Древнейшего русского летописного свода, такой свод / 1039 г.[2] / должен был начинаться с повествования о начале Киева[3]. Сейчас для нас нет необходимости останавливаться на известном пересмотре шахматовской реконструкции Древнейшего свода, который наиболее убедительно был сделан Д.С.Лихачевым[4]. Важно другое. Во-первых, - выяснить, если так можно выразиться, степень легендарности "Сказания", попытаться охарактеризовать его реально-ис-

---

1/. К.Н.Бестужев-Рюмин. О составе русских летописей до конца XIУ века. СПб., 1868, с. 58 - 59

2/. Л.В.Черепнин, Б.А.Рыбаков и А.Г.Кузьмин выступают за более раннюю датировку свода - 996 г. См.: А.Г.Кузьмин. Начальные этапы древнерусского летописания. М.,1977,с.359-361

3/. Краткое изложение концепции А.А.Шахматова см. в кн.: А.С.

торические истоки; во-вторых, - попытаться установить тот более общий историко-эпический контекст, в составе которого оно было привлечено составителем ПВЛ. И, наконец, уже на основе этого подойти к рассмотрению некоторых исторических реалий, представленных во Введении к ПВЛ.

Что касается второго вопроса, то здесь, очевидно, нельзя не согласиться с Н.К.Никольским и А.Г.Кузьминым, полагавшими, что "Сказание" логически соотносится с произведением, условно называемым ими "Особым преданием о полянах". На значимость последнего как важного источника для начального написания ПВЛ указывает факт постоянного сбоя летописца на рассказ о полянах / причем в самых разрозненных, далеко отстоящих друг от друга эпизодах повествования /5/. Однако говорить о соотношении "Сказания" с одним лишь "Особым преданием о полянах" было бы неточным. Так, начало летописного рассказа об основании Киева позволяет видеть его зависимость и от так называемого "Сказания о славянской грамоте"6/, а его заключительная часть - от более позднего "Сказания о русских князьях"7/. Но, думается, истоки, которые могло иметь летописное "Сказание об основании Киева", не исчерпываются перечисленными памятниками. Не исключено, что существовало совсем отдельное предание о Кие, Щеке и Хориве /возможно даже хазарское, а позднее славянизированное/, где речь шла об их жизни, родственных связях и гибели / ср.: "сделаша градокось и и з г и б о ш а" - ПВЛ ст. под 862 г./. На это же, в частности, указывает относительная самостоятельность того фрагмента "Сказания", который начинается со слов :

Орлов. Лекции по истории русской литературы. М.,1916,с.58 - 62; см. т. же: М.Н.Сперанский. История древней русской литературы. /Введение - Киевский период/,изд.3, М.,1921, с. 331 - 334; см. т.же: Д.С.Лихачев. Шахматов как исследователь русского летописания. - В кн.:"Академик А.А.Шахматов"/ Сб. статей и материалов.

"И быша 3 братья...", а заканчивается словами: "...и нарекоша имя ему Киев". Между прочим, в ПВЛ есть два намека на "неполянское" происхождение братьев. Первый мы встречаем во фразе, с которой открывается "Сказание" : "Полем же жившем особе и володеюще роды своими, иже и д о с е е б р а т ь е б я х у П о л я н е"; второй – в статье под 862 г., где на вопрос Аскольда и Дира "Чий се градокъ ?" киевляне отвечают : "была суть 3 братья, Кий, Щекъ, Хоривъ, иже сделаша градокось, и изгибоша, и мы седимъ, п л а т я ч е д а н ь р о д о м ъ и х ъ к о з а р о м ъ". / Напомним, что на явную связь этой статьи со "Сказанием" указывал целый ряд ученых /. К данной теме еще предстоит вернуться в дальнейшем, а пока обратимся непосредственно к полному тексту "Сказания об основании Киева" : в неторопливой, размеренной, лаконичной манере начинается его изложение в ПВЛ :

Под ред. акад. С.П.Обнорского/ М.-Л.,1947, с. 260 и сл.

4/. См. в кн.: М.К.Каргер. Древний Киев. Т.I, М.-Л.,1958,с.16

5/.Н.К.Никольский. Повесть временных лет, как источник для истории начального периода русской письменности и культуры, вып. I,Л.,изд. АН СССР, 1930 ; А.Г.Кузьмин. Начальные этапы древнерусского летописания,с.302 - 326

6/.См.:А.Н.Петров. К летописному сказанию о славянской грамоте. - ИОРЯС, т.XIII, кн.I. СПб.,1908 ; А.А.Шахматов. "Повесть временных лет" и ее источники. - ТОДРЛ, т.IУ. Л.,1940; А.Г. Кузьмин. Начальные этапы..,с.297 и сл.

7/.М.Н.Тихомиров. Начало русской историографии. - ВИ, 1960, № 5, с. 41 - 51; его же - Происхождение названий "Русь" и "Русская земля". - СЭ. Сб.УI - УП.М.-Л.,1947, с.64 - 66 ; Б.А.Рыбаков. Древняя Русь. Сказания,былины,летописи.М,1963.

"Полем же жившемъ особе и володеющемъ роды своими, иже и до сее братье бяху поляне, и живяху кождо съ своимъ родомъ и на своихъ местехъ, владеюще кождо родомъ своимъ.

И быша 3 братья, единому имя Кий, а другому Щекъ, а третьему Хоривъ, и сестра ихъ Лыбедь. Седяше Кий на горе, идеже ныне увозъ Боричевъ, а Щекъ седяше на горе, идеже ныне зовется Щековица, а Хоривъ на третьей горе, отъ негоже прозвася Хоревица ; и сотвориша градъ во имя брата своего старейшаго, и нарекоша имя ему Киевъ. И бяше около града лесъ и боръ великъ, и бяху ловяща зверь, бяху мужи мудри и смыслени, и нарицахуся поляне, от них же суть поляне в Киеве и до сего дне.

Иниии же, не сведуще, рекоша, яко Кий есть перевозникъ былъ, у Киева бо бяше перевозъ тогда с оноя стороны Днепра, темъ глаголаху : на перевозъ на Киевъ. Аще бо бы перевозникъ Кий, то не бы ходилъ Царюгороду ; но се Кий княжаше в роде своемъ ; и приходившю ему ко царю, якоже сказують, яко велику честь приялъ есть отъ царя, при котором приходивъ цари ; идущю же ему вспять, приде къ Дунаеви, и възлюби место, и сруби градокъ малъ, и хотяше сести с родомъ своимъ, и не даша ему ту близь живущии ; еже и доныне наричють дунайци городище Киевець. Киеви же пришедшю въ свой градъ Киевъ, ту животъ свой скончa ; и братъ его Щекъ и Хоривъ и сестра ихъ Лыбедь ту скончашася".8/

Как видим, легенда представляет имена братьев и их сестры эпонимами, то есть как давшие географические названия местности. Тем не менее, этимологический анализ имен приводит к другому заключению : Кий имеет аналогию со старославянским "кый" / молот, костыль/, то же значит и литовское "**kujis**"; в польском

8/. Текст дается из ПВЛ по Лаврентьевскому списку летописи, изд. 3-е Археографической комиссии. СПб., 1897, с. 6 - [illegible]

языке - "kij"/ палка, кол/. Слово "Хоривъ" близко древнелитовскому "krive"/ так назывался верховный жрец /. Ср.: кърivь - хъривь - хоривъ. Пожалуй, еще более интересное сходство с ним можно видеть в древнеиранском hros. С таким этнонимом мы встречаемся в хронике УI в. сирийца Захария Ритора. По мнению Н.В.Пигулевской, поддержанному А.П.Дьяконовым, под этим названием "следует искать имя Русь"9/. "Имя hros, или росиев,- делает вывод А.П.Дьяконов,- носили антские племена"I0/.

Очевидна семасиологическая близость лексем hros / хърос / и Хорс/ - бог солнца у древн. славян /. Л.П.Якубинский, большой знаток исторической этимологии древнерусского языка, выводил значение слова Хърсъ из ирано-авестийского huare / солнце/II/. Конечно, отмеченные смысловые параллели требуют подробного лингвистического анализа, который позволил бы говорить об их действительном сближении. Но и теперь в них можно различить хотя бы один объединяющий признак : солярную семантику. Это невольно заставляет вспомнить "Слово о полку Игореве", где русские названы правнуками Солнца, и где "солнечная символика приобрела исключительное значение и стала организующим фактором всей символико-метафорической системы произведения"I2/.

Имя Щекъ, Щека, возможно, - славянизированное произношение тюркской лексемы "chekā","chekān"/ боевой топор, секира /, при котором твердое - ч перешло в смягченное - ш'т' / - щ болгарского типа/. Образцы подобного замещения аффрикат ы - ч можно видеть в старейших памятниках русской письменности, например, - в Остромировом евангелии13/.

9/ Н.В.Пигулевская. Сирийский источник УI в. о народах Кавказа. - ВДИ I939, т.I, с. III

I0/ А.П.Дьяконов. Известия Псевдо-Захария о древних славянах.- ВДИ I939, т.4, с. 88

II/ Л.П.Якубинский. История древнерусского языка. М.,I953,с.339

Таким образом, - "молот","секира" и что-то, связанное с культом солнца. Примечательно, что в данном семантическом ряду последнее конкретно не определенное нами понятие имеет явно главенствующее значение. Отсюда, при условии, что изложенные выше наблюдения не совсем безосновательны, вероятно, следует сделать следующее заключение : 3 славянских племени, живших, согласно данным современной археологии[14/], в УI - УШ вв. на месте нынешнего Киева,объединяли общие религиозно-бытовые начала, общий культ Солнца / на основе которого, по-видимому, сложился и этно-генеалогический миф славян-русичей о их происхождении от бога-Солнца /. Молот /"Кий"/ и секира /"Щекъ"/ могли выступать как основные атрибуты этого культа, положенные на соседних с главным капищем,или храмом,естественных возвышениях, обусловливая тем самым топонимику последних. Священные атрибуты могли дать и конкретное использование символически означаемой ими территории. Например,не исключено, что секира /"Щекъ"/ знаменовала место воинских захоронений. / Недаром князь Олег, прозванный за свои удивительные военные успехи Вещим, по преданию, был похоронен на Щековице[15/]/. И т.д.

Иначе говоря, первоначальное поселение,с нашей точки зрения,

12/. А.Н.Робинсон. Литература Древней Руси в литературном процессе средневековья XI - XШ вв./ Очерки литературно-исторической типологии /. М.,1980, с.320 и сл.; обстоятельнейший разбор вопроса см. в его же работе "Солнечная символика в "Слове о полку Игореве"".- В кн.:"Слово о полку Игореве": памятники литературы и искусства XI - XУП веков.М.,1978,с.7-58

13/.См.грамматический комментарий А.Х.Востокова к тексту изданного им "Остромирова евангелия".СПб., 1843 ; см. т.же,напр., проф.П.Я.Черных. Историческая грамматика русского языка./Краткий очерк/. М., 1952, с. 79

14/.М.К.Каргер. Древний Киев. - В кн.: По следам древних куль-

не могло называться Киевом, а скорее должно было иметь название наподобие "города Солнца".

В пользу данного предположения свидетельствуют результаты проведенного нами сравнительного исследования легендарно-эпических мотивов "Сказания". Ведущим является мотив основания города тремя братьями. Видимо, он не оставался неизменным до написания "особого" о них сказания и претерпел несколько существенных трансформаций. Как известно, мотив трех братьев очень распространен в мировой эпике. Исследователи давно отметили, что в разных случаях он мог иметь различную смысловую, социально-историческую подоплеку, связанную с переселением народов, призванием князей /старейшин/, распределением власти и территорий и т. п.[16/] Мы не будем разбирать огромный корпус мифов и легенд, в которых обыгрывается мотив трех братьев, но остановимся только на одном памятнике, поскольку его содержание чрезвычайно приближено к рассказу ПВЛ об основании Киева. Этим памятником является армянская легенда, записанная в "Истории Тарона" о братьях Куаре, Мелтее и Хореане. Она была введена в научный обиход Н.Я.Марром, который установил аналогичность имен героев армянского и русского преданий, а также сходство основных моментов в композиции и содержании обеих легенд[17/]. Позднейшие исследователи / Л.М.Ме-

тур. Древняя Русь. М.,1953,с. 45; П.Н.Третьяков. Восточнославянские племена. М.,1953,с. 273-276; И.Я.Фроянов. Киевская Русь./Очерки социально-политической истории/.Л.,1980,с. 229

15/.См.: П.Г.Лебединцев. Какая местность в древности называлась Олеговой могилой? - ЧОИНЛ, кн.I. Киев,1879;см. т.же: А.И.Лященко. Летописные сказания о смерти Олега Вещего. - ИОРЯС АН СССР, Л., 1925, т. XXIX, с. 254 - 288

16/.См.,напр.: Тиандер К.Ф. Скандинавское переселенческое сказание.- В кн.: "Датско-русские исследования",вып.Ш, Пг., 1915,с. I - 186;

ликсет-Бек, Б.А.Рыбаков, А.Н.Сахаров и др./ в целом придерживались той аналогии, какую Н.Я.Марр определил для имен "Куар" и "Кий". Однако, как нам кажется, здесь надо внести поправку. Имя Куар несомненно происходит от древнеперсидского **h/k/uare** / солнце /. Значит "Куар в стране Полуни"- "город Солнца", но такое же название, по нашему мнению, первоначально имело и поселение полян. Следовательно, аналогом слова Куар в русском предании будет не Кий, а Хоривъ. Это нисколько не противоречит сходству легенд, показывая в то же время, что "Сказание об основании Киева" - более поздняя версия, возникшая, вероятно, уже в ту эпоху, когда солнечный культ полян как бы отступил на второй план перед новыми, более реальными задачами их родового объединения. И все же до сих пор в науке не установилось единого мнения о иночнике армянского и восточнославянского преданий. С.Т.Еремян, например, приходит к выводу, что оба предания возникли самостоятельно "на почве народного толкования реально существующих топографических названий" и поэтому предлагает считать вопрос о их происхождении из одного источника открытым[18/]. С другой стороны, Н.Я.Марр, Л.М.Меликсет-Бек и другие ученые предполагали, что этот источник надо искать среди древнейших преданий яфетического скифского или скифско-сарматского периодов истории региона[19/]. В этом плане заслужи-

А.А.Шахматов. Сказание о призвании варягов. - ИОРЯС, 1904, т. IX, кн. 4, с. 324 - 349; В.М.Жирмунский. Сравнительное литературоведение./ Восток и Запад /. Л., 1979, с. 266 и сл.; и др.

17/.Н.Я.Марр. Книжные легенды об основании Куара в Армении и Киева на Руси. - Избранные работы, т.У, М.-Л., Соцэкгиз, 1935

18/.С.Т.Еремян. О некоторых историко-географических параллелях в "ПВЛ" и "Истории Тарона" Иоанна Мамиконяна. - В кн.: Исторические связи и дружба украинского и армянского народов. Киев, 1965, с. 160

вает пристального внимания сообщение, приведенное Геродотом в четвертой книге своей знаменитой "Истории". Греческий историк воспроизводит родовой /то есть, очевидно, старейший/ миф скифов: "По рассказам скифов, - пишет он,- народ их моложе всех. А произошел он таким образом. Первым жителем этой еще необитаемой тогда страны / охватывающей огромное пространство от Южного Буга и Днестра до Каспийского моря - В.Б./ был человек по имени Таргитай. Родителями этого Таргитая, как утверждают скифы, были Зевс / по-скифски: Папайос -"верховный священник"20/ или бог-Солнце - В.Б./ и дочь реки Борисфена / Днепра /21/... Такого рода был Таргитай, а у него было трое сыновей : Липоксаис, Арпоксаис и самый младший - Колаксаис. В их царствование на Скифскую землю с неба упали золотые предметы22/: плуг, ярмо, секира и чаша. Первым увидел эти вещи старший брат. Едва он подошел, чтобы поднять их, как з о л о т о з а п ы л а л о. Тогда он отступил, и приблизился второй брат, и опять з о л о т о было о б ъ я т о п л а м е н е м. Так ж а р п ы л а ю щ е г о з о л о т а отогнал обоих братьев, но, когда подошел третий,

19/. Н.Я.Марр. Яфетические зори на украинском хуторе. - Избранные работы, т.У, М.-Л., 1935; Л.М.Меликсет-Бек. Древняя Русь и Армения. - В кн.: Сб. трудов Института языка им. Н.Я.Марра АН Арм. ССР, т.I, Ереван, 1946

20/. См.: Геродот. "История в девяти книгах". Перевод и примеч. Г.А.Стратановского. Л., Изд. АН СССР, 1972, с.201 /по Геродоту - кн.IУ, § 59/ - это наименование Зевса Геродот считает вполне справедливым. Ср.:-Хоривъ от - krive - тоже "верховный священник".

21/. Вероятно, здесь имеется в виду Лыбедь. В пользу настоящего допущения может свидетельствовать заметное сходство этого мифологического мотива чудесного происхождения народа с другим, широко распространенным в средне-азиатском эпосе и осо-

младший брат, пламя погасло и он отнес золото к себе в дом. Поэтому старшие братья согласились отдать царство младшему" /разрядка в тексте - З.Б./. От названных персонажей скифское предание выводило начала своих 3-х главных племен, которые все "вместе называются сколотами, т. е. царскими"[23/]. К сказанному добавим, что в кургане Гелермес была найдена археологами золотая секира, которая, как теперь доказано, служила скифам /а, по-видимому, и полянам - см. выше/ предметом культа. На устойчивость этого культа у народов, в разные эпохи населявших Приднепровье, указывает и частое повторение мотива золотых / красных/ секир или топориков в предметах декоративного искусства, принадлежащих так называемой "черняховской культуре", от которой тянулись нити и в доскифское время. В прибалтийских же областях, по словам В.М.Василенко, топор чтили со времен неолита, когда там употреблялись амулеты в виде янтарных топориков, и до позднего средневековья. "И у балтов и у славян, - замечает исследователь,- топор связывался с солярными символами и небесным ог-бенно ясно обозначенным в эпическом сказании об Идиге/Едигее/. См.: Г.Потанин. Тюркская сказка об Идиге.- Живая старина, 1897, вып. 3-4, с.294 - 305. Сказание известно в нескольких версиях. "Согласно казахской..,- пишет В.М.Жирмунский,- род Едигея ведет свое происхождение от почитавшегося в Казахстане мусульманского народного святого Баба-Тукласа/ в прошлом, по-видимому, языческого шамана/ и лебединой девы... Этот святой, как рассказывает эпос, совершая однажды омовение у источника, увидел трех лебедей, которые, сбросив лебединые одежды, превратились в прекрасных женщин и стали купаться. Святой похитил одежду младшей из них, и она согласилась стать его женой под условием, что он не будет смотреть ей на голову, когда она чешет волосы, под мышку, когда она снимает рубаху, и на ноги, когда она разувается/ брачные запреты/. По истечении некоторого времени Баба-Туклас нарушает запрет, и тогда

нем..."24/.

Итак, что же могли заимствовать приднепровские славяне / надо полагать - анты/ из "протомифа" своих предшественников скифов-сколотов ? Очевидно, это, в первую очередь, была идея о их чудесном происхождении от "верховного божества" - бога-Солнца и дочери реки Днепра - лебединой девы Лыбеди, затем - тему 3-х братьев, из которых один получил имя отца /или деда/ - Солнца.

он замечает, что у его красавицы череп прозрачный, под мышкой просвечивают легкие, а ноги птичьи. Жена, узнав, что тайна ее открыта, покидает мужа, но, улетая, сообщает ему, сто у нее во чреве младенец, за которым отец должен прийти в положенное место. От этого младенца происходит род Едигея".- См.: В.М.Жирмунский. Сравнительное литературоведение, с.213 - 214. Нас интересует, главным образом, начало этого сказания, дающее тематическую фигуру: святой/муж/ - лебедь/жена/ - родоначальник/сын/, которую в принципе можно классифицировать как подобную скифской, точнее, записанной Геродотом в У в. до н.э. Во-вторых, есть одноименная героине "Сказания об основании Киева" река Лыбедь - приток Днепра, и вполне резонно допустить возможность ее эпического олицетворения.

22/. О символическом соответствии метафор "золото", "горящее золото" Солнцу см.: А.Н.Робинсон. Солнечная символика в "Слове о полку Игореве", с.7- 58. Эта же тема получила раскрытие в докладе А.Н.Робинсона ""Слово о полку Игореве" - система символики / солнце - золото, свет - тьма /", прочитанном на открытом заседании Группы древнерусской литературы ИМЛИ АН СССР 3 февраля 1982 г.

23/. Геродот "История в девяти книгах", с. 188 / § 5 - 6 /. Историческое истолкование этого предания см. у С.М.Соловьева. Он, между прочим, замечает : "Днепр, виновник плодоносия берегов своих, дающий питание всему живущему на них, необходимо явился уча-

Теперь перейдем к следующему историческому периоду. Мы знаем, что какое-то время Киев находился в составе Хазарского царства. Именно к этому времени относятся первые упоминания о нем в исторических документах / хазаро-еврейских и византийских / под названием Самбарайя или Самбатас[25/]. Слово это явно восточного происхождения, оно состоит из двух элементов : лексемы - **sam** и лексемы - **baraj** . Первая в грузинском, армянском, сирийском и тюркских языках выражает квалитативное понятие сухости, высушенности / применительно к ветру; траве, дереву и т. п./; вторая - кроме перечисленных языков угадывается и в славянских / ср.: древ.рус. - "барашь", серб. - "баража"/ и означает - заграждение, дом, шатер.

Таким образом, в хазарском названии города /"Деревянный шатер"/ не отразилось его прежнее наименование - "город Солнца". Но подчеркнем еще раз, что прежде он мог и не быть городом в собственном смысле этого слова, поскольку образующие его родовые поселки / так называемые "концы" / еще не слились вместе[26/].

стником и в произведении человека - он дед, по матери, праотцу скифов; если небо участвовало непосредственно в произведении праотца скифов, то оно же непосредственно научило его детей средствам к жизни : с неба упали четыре орудия, четыре символа главных занятий первобытного человека - земледелия, скотоводства, виноделия и звероловства". - История России с древнейших времен, кн. I, т. I, М., I962, с. 83 - 84

24/. В.М.Василенко. Русское прикладное искусство. /Истоки и становление. I век до нашей эры - XIII век нашей эры/. М., Изд. "Искусство", I977, с.69, илл. № 22 - с. 7I. См. т.же: В.П.Даркевич. Топор как символ Перуна в древнерусском язычестве. - "Советская археология", I96I, № 4, с. 9I - 95

25/. Прочтение "Самбатас" / Σαμβατας / дает Константин Багрянородный в своем трактате "О народах" 94[illegible] г. - См. в ст.: [illegible] -

Значит ли все это, что объединение полян в племенной союз произошло еще в хазарскую эпоху ? И не об этом ли объединении под эгидой "родственников хозар" - Кия, Щеки и Хорива / в данном случае, уже вполне вероятных исторических личностей, получивших свои прозвания от данных им во владение или завоеванных ими уделов/ шла речь в "особом предании о 3-х братьях", которое в таком случае летописец как апологет приоритета полян над остальными славянами и как певец русской славы, естественно, был вынужден максимально урезать ? Как бы то ни было, важно отметить, что реорганизация киевских полян в союз,и в результате образование на левобережье Днепра хорошо укрепленного города - политико-идеологического и торгового центра, должно было происходить не столько в силу общинных интересов местного населения, сколько в силу интересов, преследующих укрепление Хазарского каганата / ведь Киев, т.е. Самбатайя,был его фактическим форпостом на северо-западных границах и,кроме того,важной"таможенной базой" на богатом торговом пути из Варяг в Греки /. Возведение мощного заслона на днепровской"дороге" вряд ли пришлось по вкусу тем, кто раньше свободно ею пользовался : варягам, словенам, северянам, древлянам и проч. И, наверно, недалеко от событий, которые могли явиться в связи с возникшим недовольством, стоит неизвестная нам причина "гибели" героев летописного "Сказания об основании Киева". Раскрыть ее сложно. Однако в качестве предположения можно допустить, что братья /или,вероятнее всего, - "старшины",возглавившие объединившиеся рода киевских полян[27] / погибли либо из-за внутренних распрей,

ченко. Произведения Константина Еагрянородного как источник по истории Руси в первой половине X в. - ВВ, т.VI / XXXI /,1953, с. II - 35

26/.Согласно Историко-археологическим исследованиям это произошло лишь приблизительно в конце IX - X в. - См.: А.В.[illegible]-

либо в результате происков ближайших соседей - деревлян. Недаром в ПВЛ деревляне постоянно изображаются обидчиками полян. Лишь в статье, относящейся ко времени, предшествующему правлению Кия, Щеки и Хорива, сказано :"И живяху в мире поляне, и деревляне, и север, и радимичи, вятичи и хорвате..."28/. Враждебность древлян прямо подчеркивается в "Сказании о хазарской дани", которое прочно соотносится с рассказом о Кие: "По сих же летех, по смерти братье сеи быша обидимы древлями и инеми околними"29/.

На создание союза полян в хазарскую эпоху указывает также известный Кембриджский документ - письмо некоего еврея кагану Хазарии Иосифу, где сообщается о том, что царь Русии **Helgu** или **Halgu** /то есть Олег/ по подстрекательству греческого царя Романа напал на хазарский город Самбараю и взял его воровским образом. Мы знаем по летописи, что Олег взял воровским образом Киев. Из этого письма, историческая подлинность которого была установлена П.К.Коковцевым30/, хорошо видно, что еще в первой трети X в. Киев принадлежал хазарам, хотя власть их в Приднепровье, по мнению Л.П.Якубинского, к этому времени "могла быть только номинальной"31/. В указанном памятнике знаменателен один факт - Олег захватил Киев по научению греческого царя Романа. Из византийских хроник легко восстановить, что Роман I Лекапен взошел на императорский престол II декабря 918 г. Тогда как согласно ПВЛ Олег умер от укуса змеи в 912 г. Отсюда проступает условность

ский. Городские концы в Древней Руси. - ИЗ, 1945, т.16, с.II-I2; Л.А.Фадеев. Происхождение и роль системы городских концов. - В кн.: Русский город. Историко-методологический сборник. М., 1975, с. 19 - 31; М.Ю.Брайчевский. Когда и как возник Киев. Киев, 1964, с.74 и сл. Отметим, по-видимому, особую позицию Ю.С.Асеева. "В VI - IX вв.,- пишет он,- Киев - главный город

целого ряда летописных датировок, историческая фиктивность некоторых свидетельств, помещенных в ПВЛ. Так, на княжение Олега здесь отпущено 33 года / 879 - 912 /, на княжение сменившего его Игоря также 33 года / 912 - 945 /. Вероятно, мы имеем дело с произвольной подгонкой хронологии, а, помимо того, с завуалированной попыткой формальной христианизации первых объеденителей всей "русской земли" князей-язычников/ ср.: Иисус Христос жил на земле 33 года /. В итоге, весьма сомнительной выглядит подлинность русско-византийского Договора 907 г. Среди городов, которым греки по этому Договору должны были "даяти уклады" на первом месте стоит Киев. Конечно, если следовать порядку изложения событий во времени составителем ПВЛ, то надо будет признать, что Киев был взят Олегом до похода 907 г. Но мы знаем, что это могло произойти, в лучшем случае, в начале 20-х годов X столетия / даже без учета датирующих моментов письма к Иосифу, по другому свидетельству - сирийскому - в 915 г. Иосиф очень благожелательно отнесся к русским воинам, пропустив их по их просьбе по Волге на Каспий, а потом любезно предупредил о грозящей опасности от своих подданных-мусульман[32]. Если бы к этому времени Киев был уже отнят русскими у хазарского кагана, вряд ли бы он испытывал к ним столь дружеские чувства /. Подобные наблюдения мож-

восточнославянского племени полян с укреплениями на Староки-евском и Замковом холмах с поселениями между ними". - "Курьер" ЮНЕСКО. /Киев. Пятнадцать веков культуры/, май 1982, с.24-25

С показаниями археологич. раскопок, а также со всеми известными ныне древнерусскими летописными свидетельствами в явном противоречии находится сообщение польской "Хроники" / 1582 / М.Стрыйковского об основании Киева в 430 г. Отсюда эта датировка была безоговорочно принята И.Гизелем /см.: "Синопсис или Краткое собрание от разных летописцев", Киев, 1674, с.17-18/ и позднее - Ф.Прокоповичем /см.: "Собрание от летопи-

Продолжение сноски № 26:
сателей краткого ведения..." - ЦНБ АН УССР,455/593,л.2-2об./.
Приводит ее в своем сочинении "О начале древнего славенскаго народа" и Дм.Ростовский,ссылаясь на "единого точию летописца".- Соч-я св.Димитрия,митрополита Ростовского,ч.IУ,М.,1849, с.44-45. Г.Н.Моисеева предполагает в этой связи,что он мог воспользоваться свидетельством Спасо-Ярославского хронографа, "так как именно там,как это передано В.Крашенинниковым,датой основания Киева назван 430 год /ГАЯО,60(1053),л.333 об./". - Г.Н.Моисеева.Древнерусская литература в художественном сознании и исторической мысли России ХУШ века.Л.,1980,с.42. Действительно,весьма вероятно,что в своей историографической работе Дм.Ростовский обращался к Спасо-Ярославскому хронографу /новые наблюдения,подтверждающие это обстоятельство,принадлежат В.В.Калугину*/. И тем не менее,мы не знаем наверняка,имелась ли там означенная дата;в "Синопсисе" же,которому в основном-то и следовал Димитрий /См.:Г.Н.Моисеева,т.же с.42/,она есть. Что же касается достоверности сообщения М.Стрыйковского, то уже обращалось внимание на то,что он как писатель-моралист тяготел не столько к исторической правде,точности,сколько "к опоэтизированному воспроизведению прошлого",стремился "доставить современникам занимательное и поучительное чтение".- История польской литературы.М.,Изд.АН СССР,т.I,1968,с.29. Подробнее об этом см.:А.И.Рогов.Известия по истории Киевской Руси в хронике Мацея Стрыйковского и их источники.-КСИС,вып.42,1964.

27/.Д.С.Лихачев считает мотив братства показателем "закрепления союза и постепенного объединения 3-х поселений". - См. его ст.: Народное поэтическое творчество времен расцвета древнерусского раннефеодального государства / X - XI вв./ - В кн.: Русское народное поэтическое творчество. М.-Л., 1953, т.I, с.155 - 157

28/. Лаврентьевская летопись,с. 6

но было бы продолжить и далее, выявляя все новые и новые расхождения ПВЛ с исторической достоверностью. Но памятник вовсе не лишен ее, она представлена в нем широко, буквально в каждой фразе - только в тенденциозно искажённом виде. И нет ничего удивительного в том, что наиболее трудно реконструируемый материал группируется вокруг "Сказания об основании Киева".

Итак, установлено : Олег отторг Киев от Хазарии. Тем самым снимается вопрос о реальном княжении Аскольда и Дира, ибо в городе в тот период княжили /?/ родичи Кия, Щеки и Хорива - хазары. Из этого обстоятельства было бы закономерным сделать вывод, что позднейшие русские хронографы ХУI - ХУП вв., передающие события таким образом, что Олег убивает племянников Кия[33/], или таким, что Олег отнимает Киев у самого Кия и его братьев,[34/] стоят гораздо ближе к истине, чем начальный летописец. Действия легендарного князя Олега можно было бы по праву назвать южно-русской реконкистой. Видимо, поэтому славянские племена, подвластные хазарам, так легко сдавали ему свои города, принимая его не как захватчика,но как освободителя. / Кстати, может быть, в этом отношении эпический образ Вещего Олега заслуживает более пристального внимания,чем ему уделялось до сих пор ?[35/]/. Думается, и киевские поляне, несмотря на их подчеркнуто "особое жительство"[36/], способствовали Олегу в осуществлении его военной хитрости по захвату города,который был назван им "матерью городов русских", а, возможно, впервые получил и само нынешнее название - Киев[37/].

29/.Лаврентьевская летопись,с. I3 - I4

30/.П.К.Коковцев. Еврейско-хазарская переписка в Х веке. Л., 1932, с. ХХIУ - ХХХУ

3I/.Л.П.Якубинский. История древнерусского языка,с.346 - 347

32/.См.:В.В.Григорьев. О древних походах руссов на Восток. - ЖМНП,1835,ч.5,№ 2,с.229-237;С.М.Соловьев. История России.,

Относительно заключительной, полемической, части летописного "Сказания", где доказывается княжеское достоинство Кия, большинство исследователей придерживаются того традиционного мнения, что она / эта часть / является поздней вставкой, служащей обоснованию политического приоритета Киева[38/]. И это бесспорно так. Бесспорно, этот фрагмент мог быть заимствован из реконструируемого М.Н.Тихомировым древнего "Сказания о русских князьях"[39/] или же из литературно-исторического произведения условно означаемого Д.С.Лихачевым как "Сказание о распространении христианства"[40/]. Однако, учитывая все выше сказанное нами, в заключительной части "Сказания об основании Киева" нельзя не различить определенных исторических реалий. А именно, - если признать, что Кий был хазарским посадником, то следует признать и то, что он мог носить княжеское звание /или равное ему/. Значит, не исключено также и то, что он как родовитый военачальник и вельможа мог являться с ответственными поручениями своего сюзерена, хазарского кагана, к византийскому императору, при котором "велику честь приял". Подобные соображения, в сущности, можно отнести и к рассказу о походе Кия на Дунай и основании им там городища "Киевец".

"Греческие источники XII века, - отмечает А.Г.Кузьмин, - знают город с таким именем. Видимо, до летописца дошли слухи о его запустении. Такую информацию он мог получить едва ли не...

кн.I, т.I, с. I5I, прим. с.3I0

33/. См.: А.Попов. Изборник славянских и русских сочинений и статей, внесенных в хронографы русской редакции. М., I869, с. I36 - I37

34/. См.: Ф.А.Гиляров. Предания русской начальной летописи. М., I878, с. 69 - 70

35/. См.: М.Г.Халанский. К истории поэтических сказаний об Олеге Вещем. - ЖМНП, I902, т. 3I2, авг., с. 287-356; его же:

после похода русских дружин на Дунай в 1116 году. Напомним,- продолжает исследователь,- что летописец 20-х годов придавал особое значение титулованию русских князей. Позднее на придунайские города временами распространялась власть галицких князей. Внимание же к этому району на юго-западе Руси носило, по-видимому, постоянный характер"41/. Данное замечание вполне справедливо : в конце концов городище на Дунае мог "срубить" и не Кий, а любой выходец из киевлян, т.е.-"Киевец".

Отношение былин об Илье Муромце к сказаниям об Олеге Вещем.- ЖМНП, 1911, окт., с.40-62; В.А.Пархоменко. К вопросу о хронологии и обстоятельствах жизни летописного Олега.- ИОРЯС, 1914, т.XIX, кн.I, с.220 и сл.; его же: Когда жил Вещий Олег? -"Slavia" 1936-1937, roč. XIУ, s .1/2, с.170-171; А.И.Кирпичников. К литературной истории русских летописных сказаний.- ИОРЯС, 1897, т.II, кн.I, с.58 и сл.; См. в кн.: Истоки русской беллетристики. /Возникновение жанров сюжетного повествования в древнерусской литературе/. Л., 1970, с.39, 51-53, 63-64; 312, 339 - сравнение отдел. сказаний об Олеге с греческим эпосом. Из последних работ особо отметим статьи Е.А.Рыдзевской в ее кн.: Древняя Русь и Скандинавия. М., 1978, с.173 - 178; 178-185; 185-193.

Диаметрально противоположный взгляд на историческую роль Олега и сферу его эпической популярности принадлежит В.Ф. Миллеру, который считал, что "для широкой народной среды к а к о й - н и б у д ь Олег - только угнетатель, сборщик дани и полона и едва ли мог быть прославляем"/ разрядка - В.Б./.- См.: В.Ф.Миллер. Очерки русской народной словесности, т.III, М.-Л., 1924, с.17. С такой точкой зрения мы, естественно, никак не можем согласиться.

Сн. № 36 - см. след. стр.

37/. Косвенное подтверждение этому дает Новгор. I летопись в своем Предисловии :"Якоже древле царь Рим назвася и во имя его город Рим и паки Антиох, и бысть Антиохия великая,

Завершая наш краткий анализ летописного "Сказания об основании Киева", хотелось бы сказать следующее :

I. Предлагаемые пути решения некоторых проблем, связанных с литературно-историческим толкованием памятника,его отношением к восточнославянскому эпосу "дописьменного" периода, основаны на предварительных наблюдениях и нуждаются в дальнейшем детальном изучении.

2. Еще в большеи степени требует дальнейшей проверки восстанавливаемый нами исторический контекст "Сказания" .В частности, целесообразно было бы продолжить сравнительно-историческое исследование представленных в нем,а также в других,прямо или опосредованно связанных с ним,фрагментах летописи,имен и географических названии.

3. Выражаясь образным языком,"Сказание об основании Киева" можно уподобить древней фреске,живопись которой старела и

и паки Селевк,и бысть Селевкия,и паки Александр,и бысть в имя его Александрия и многая места тако прозвани быша,грады в имена царев тех : т а к о ж и в н а ш е й с т р а н е з в а н б ы с т ь г р а д в е л и к и й к н я з е м в о и м я К и я, его же нарицають тако перевозника бывша. Инеи же яко ловы деяше около города. И тако бо есть промысел божий еже яви в последняя времена."/разрядка - В.Е./ - Новгородская I летопись старшего и младшего изводов. М.-Л.,Изд. АН СССР, 1950,с.103 - 104; см. т.же: С.Бугославский."Повесть временных лет"/Списки,редакции,первоначальный текст/. - В кн.:Старинная русская повесть. Статьи и исслед. под ред. Н.К.Гудзия. М.-Л., Изд. АН СССР, 1941, с.20/табл./,7 - 37.

36/.Лаврентьевская летопись,с.5-6, 9-10, 11, 16 и др.

38/.См.,напр.:Н.И.Костомаров. Предания первоначальной русской летописи в соображениях с русскими народными преданиями в песнях,сказках и обычаях.- Собр. соч.,кн.У. т.ХШ,СПб.,[illegible],

опять поновлялась многими мастерами, причем настолько самобытными и талантливыми, что всякий раз их работа вызывала очередные подражания. Время накрепко спресовало тонкие слои краски. Раскрыть их - труднорешимая задача, требующая большой осторожности и коллективных усилий. Однако предварительно уже можно различить, что важнейшие из этих "слоев" представлены источниками скифского, праславянского и славянского, тюркского и византийского происхождения. Они выражают разные стадии исторического сознания, разные типы художественной словесности, но все вместе создают тот неповторимый колорит "давно минувших дней", "преданий старины глубокой", который присущ не только рассказу об основании Киева, но и всему древнейшему памятнику общерусского летописания, каким является "Повесть временных лет".

с.306-308; А.А.Шахматов. Киевский Начальный свод 1095 года.- В кн.: "Академик А.А.Шахматов", с.154-156 /здесь же разбор мнения А.И.Соболевского/; Н.К.Никольский. Повесть временных лет. Л., 1930; В.М.Истрин. Замечания о начале русского летописания.- ИОРЯС, т.XXVI, 1923; М.Д.Приселков. История русского летописания XI-XV вв. Л., 1940; И.П.Еремин. "Повесть временных лет". Проблемы ее историко-литературного изучения. Л., 1947; и мног. др.

Интересное дополнение к этой части "Сказания" дает Никоновская летопись. В ней сообщается, что Кий "на Волжскиа и Камския Болгары ходив и победи" /IX,4/. - См. в кн.: Б.М.Клосс. Никоновский свод и русские летописи XVI-XVII веков. М., 1980, с.101, 187.

39/. М.Н.Тихомиров. Начало русской историографии, с.56; А.Г.Кузьмин. Начальные этапы древнерусского летописания, с.326 - 361

40/. Д.С.Лихачев. Русские летописи и их культурно-историческое значение, с. 58 - 75

41/. А.Г.Кузьмин. Указ. соч., с.304-305/со ссылкой на кн.: Н.П.Бар-

ДОПОЛНЕНИЕ К ЭТИМОЛОГИЧЕСКОМУ АНАЛИЗУ ИМЕН И НАЗВАНИЙ : "КИЙ","ЩЕКЪ","ХОРИЗЪ","САМБАРАЯ": ВОСТОЧНЫЕ ПАРАЛЛЕЛИ

I. Предварительный анализ имен легендарных основателей Киева позволяет считать их наиболее архаическими рудиментами в составе всего древнего текста "Сказания", причем, что особенно важно, - взаимосвязанными в смысловом отношении /очевидно, как символические понятия одного солярного культа/. Однако для оптимально возможного выяснения семантики этого палеонтологического слоя приведенных нами языковых аналогий и построений явно недостаточно. Вот почему, не претендуя на исчерпывающее решение данного вопроса, мы предлагаем здесь некоторые дополнительные типологические параллели с лексикой ряда родственных /преимущественно - древневосточных/ языков, которые оказали воздействие на формирование не только древнерусского,но и общеславянского языка.

"Восточный акцент" нашего исследования - не случаен. Он обусловлен уже тем, что как раз в ирано-монголо-тюркских языках обнаруживаются слова или словоформы, имеющие впечатляющее сходство с рассматриваемыми именами "трех братьев",и даже прослеживается линия их смысловой и фонетической трансмутации. Наконец, в его пользу можно привести веский довод и от современного сравнительно-исторического языкознания :"В передовых областях компаративистики..,- пишет один из авторов ностратической теории,В.М.Иллич-Свитыч,- в последнее время обнаружилась определенная переоценка возможностей метода внутренней реконструкции, применение которого без жесткого контроля внешнего сравнения приводит к построению многочисленных одинаково вероятных и в равной степени произвольных протосистем.

сов.Очерки исторической географии.Варшава,1885,с.250-251, прим. 124

тем. Подобная ситуация диктует необходимость выхода за рамки одной какой-либо языковой семьи, Лишь в н е ш н е е сравнение обеспечивает соответствующий контроль и позволяет выбрать единственный максимально приближающийся к реальности вариант исторической реконструкции из многих принципиально возможных"42/.

....

"КИИ" :

Известно,что к моменту появления письменности заднеязычное - к в древнерусском языке произносилось как и в общеславянском только твердо и могло стоять в основном перед гласными заднего ряда. Поэтому для X-XI вв. обычным было сочетание - кы,откуда встречаем частое написание "Кыевъ". Теперь резонно допустить, что эта форма образовалась от слова - кыи// кии /молот - см.: И.И.Срезневский.Материалы,т.I,с.I4I6/. Откуда же появилось последнее и является ли оно действительно производящей основой топонима "Кыевъ"? Его ближайшими аналогами в славянских языках будут литов. - **kujis** /молот,костыль/, польск. - **kij** /палка,клюка/ и другие еще более опосредованные лексемы, которые никак не позволяют ответить на поставленный вопрос. Иначе будет обстоять дело,если мы обратимся к Востоку. Еще в шумерских наречиях мы найдем слово - **ĝiš**, означающее "дерево","палка","орудие". Оно же имело и другое значение: "мужская сила,потенция", в буквальном смысле:**penis**43/. Ему точно соответствовало,по утверждению С.Ш.Чагдурова, мидийско-тюркско-монгольское - **ĝiš** /сильный,крепкий;вообще - символ плодородия/44/. Надо понимать, это слово когда-то послужило исходным материалом для развития

42/.В.М.Иллич-Свитыч.Опыт сравнения ностратических языков /семито-хамитский,картвельский,индоевропейский,уральский,дравидийский,алтайский/. М., 1971, с.2

43/.И.М.Дьяконов. Введение. Мифологии древнего мира.М,1977,с13

44/.С.Ш.Чагдуров. Происхождение Гэсэриады./Опыт сравнительно-

синонимического ряда древних тюркомонгольских корневых морфем - гиш,-геш,-гес,-гет, а также - кат,-кет,-кес и проч. Ср. древнетюркск. kat, ket, ked, kes, kej /сильный,крепкий; крепко,основательно/[45]. Хорошо заметное здесь чередование ð ∾ z/s/ ∾ j - обычное явление в тюркских языках,распространено оно и в монгольских. Другой характерной особенностью названной группы языков является чередование инициальных согласных -г ∾ к ∾ х /ср. с индоевропейским - ĝ ∾ k ∾ ž /. Так, семантически близкое рассмотренным морфемам протомонг. xeð, ket//xid, kid имело своим основным значением -"магическая, волшебная сила"[46]. В этот ряд в общем вписывается и еще одно древнемонгольское слово :"хэт" /огниво/, как бы намечая его общую ,точнее,потенциальную,семантическую соотнесенность с понятием чудесного божественного огня /или - Солнца/. Ср. ĝiš > геш/хэт > ked > kid > kij . К этим построениям можно добавить интересную параллель, которая основывается главным образом на языковой культуре Древнего Ирана. Параллель эта,фактически,уже намечена С.Ш.Чагдуровым, хотя и совсем в иной связи : исследователь преследовал цель выяснить "этимологию слова "Гэсэр". Вот его наблюдения : "В манихейской литературе,- пишет он,- в частности в "Книге о гигантах"/ она дошла до нас в отрывках на согдийском, среднеперсидском и парфянском языках /,гиганты назывались kwyšt /согд./, kāвāн /среднеперс. и парф./. В Авесте этот титул звучал -кавай, кави, т.е. "жрец-правитель, князь, вождь, царь". В более позднее время эта форма превратилась в -кай,-кей. Отсюда древние иранские цари /доахеменидской эпохи - до сер. УI в. до н.э. - В.Е./ называ-

исторического исследования древнего словарного фонда/.Новосибирск. Изд. Сиб. Отд. АН СССР, 1980, с. 179

45/.См.:Древнетюркский словарь. Л.,1969, с.289 - 294 / См. т.же:- kejik 1."олень,лань"; 2."дикий"; 3.миф."дикий.м[illegible]ский",с.294-295/.

лись царями династии кавианидов или кайанидов. Родоначальником династии... был мифический Кей-Кобад / в числе его мифических преемников и Кей-Хосроу/. Возможно, это имя восходит к имени к у з н е ц а Каве, возглавившего, согласно легенде, восстание народа против тирании мифического чудища Зохака. Во всяком случае,- заключает исследователь,- между мифическим Кей-Кобадом,положившим по сути дела начало "справедливому" царствованию кейянидов, особенно Кей-Хосроу, и мифическим руководителем народного восстания кузнецом К а в е обнаруживается определенная связь."47/

Таким образом, вполне вероятно, что древнерусское слово - кий//кый вобрало в себя главные смысловые оттенки древнейшей ирано/мидийско/-тюрко-монгольской основы -кат,-кай,-гэт,-хэт,-геш,-гиш,-хид,-кид,-ки/ы/й,-кей "связанное с магическим /небесным ?/ огнем,обладающее волшебной силой крепкое,или тяжелое /см. от'основат.'/, орудие легендарно-мифического кузнеца"/ т.е.,вероятно,волшебный молот,типа молота героя скандинавского эпоса - бога Винг-Тора - Мьёлльнира,Который давал ему титаническую силу/48/; "жрец-правитель, князь"; "символ плодородия". Более того,эта многозначность подтверждает то положение,что перед нами не простой "знак системы естественного языка",а своеобразный сигнификант49/ первоначального восточнославянского мифотворчества. И что примечательно,уже в самой его символической природе заложено как бы несколько возможных ,почти готовых вариантов интерпретации. И,может быть,поэтому,став однажды мировоззренческим анахронизмом кый-молот легко преобразовался в более актуального и понятного Кия-князя,который яко бы основал Киев и "велику честь приял" от византийского "царя".

46/.С.Ш.Чагдуров. Указ. соч.,с. 166

47/.С.Ш.Чагдуров. Указ. соч.,с. 48. Кажется,близким аналогом

2. "ЩЕКЪ" :

Тюркск. chekā , от которого мы выводим слав. имя Щекъ, впрочем, могло и не быть непосредственным прототипом последнего/ хотя и представляется нам наиболее вероятной основой не только для древ. русс. "чекан" - оружие; топор,секира, но и русс. "щека",- по принципу квалитативной аналогии : слегка изогнутая гладкая и светлая поверхность,а также - фонетического разграничения начальных согласных - ч и - щ /. Ведь и этому термину предшествовал целый ряд древнейших словоформ,и сложился он,по-видимому,от слияния по меньшей мере двух лексико-семантических групп. Ср.: А/.В ностратических языках выявляется форма cäjha "мерцать";ей соответствуют : семито-хамит. s/j/h "светдый", индоевроп. skeih "мерцать,слабо светиться,тень" ∞ урал. säjä "мерцать,светиться" ∞ дравид. [cāj] "блеск"[50]. В протомонгольском - čai//ca(h): монг. cai-x, калм. cē-x, бурят. sai-xa "белеть,светлеть,блестеть; бледнеть /о цвете лица -!/; моннол. čos/n/, бурят. saha/n/ "снег" /> бурят. saγā "молочная пища", saγān "белый",и т.же монг.,калм caγā, caγān [51]. "Отсюда, - замечает С.Ш.Чагдуров,- вполне возможно, - и эволюция этнонима : češi → če/h/ hor/ > džah hor/ → cahar → caγān [mongol]-белые /западные,степные ?/ протомонголы... Названия в форме čakor > čaγān широко распространены на севере Тибета, свидетельством чему являются топонимы Чакар,Чакар-Имам, гидронимы Чакурту, Чаган-Усу, Чиган и др."[52].

Б/.Вторую группу образуют слова,возможно, восходящие к формам,которые бытовали еще в праязыках Передн. и Средней Азии. Например,- к шумерск. -сиг "удар" или - сак'ар "пыль,песок /т.е. измельченный камень,земля/". Ср.: чагатай. - чака, прототюркск. - чак йар и т. п.[53] Конечно,в этом обширном ареале языковых культур трудно найти один конкретный язык или наречие, иранск. миф. имени Кей-Хосроу является араб./евр./ sar hassa-

из которого предки приднепровских полян заимствовали слово, преобразованное ими в известное нам "Щекъ". Однако в качестве гипотезы можно допустить, что таким языком был скифский, может быть, даже - язык сколотов.

3. "ХОРИВЪ" :

Аналогии к этому слову и их подробный разбор могут стать темой специального большого исследования. Весьма вероятно, что такое исследование пришлось бы начать с древнеегипетской ономастики - с имени мифического бога солнца Гора, сына Изиды и Озириса, которое стало также и одним из священных титулов фараонов[54]. Отсюда, или иным образом, появились сходные словоформы и в других древних языках. Так, В.М.Иллич-Свитыч приводит в своем словаре ностратическое ĝura "горячие угли", исходя из семито-хамитск. ĝ(ω)r "огонь", "уголь" ∞ индоевроп. ĝuher "гореть, горячий, горячие угли" ∞ алтай. ĝur(л) "горячие угли, загораться":

С.-х.//...хадийа ĝir - "загораться"; сидамо ĝir - "жечь"; хауса ĝúrà - "разжигать, раздувать огонь"; ангас kur - "древесный уголь"; сура kur-"зола".

И.-е.//древ.-инд. hár-as "жар, тепло"; авестийск. ĝarǝma- "горячий"; армян. ǰer "тепло, теплый"; латин. formus "теплый";

rim - "князь князей"/ - титул предстоятеля египетской общины иудеев. -См. в кн.:Адам Мец. Мусульманский Ренессанс. М., Изд. АН СССР, 1973, изд-е 2, гл.4/"Христиане и иудеи"/, с.42;417-418 /.

48/.См.:"Старшая Эдда"/Песнь о Трюме./... Пер. А.И.Корсуна. Л., Изд. АН СССР, 1963

49/.См.:Р.Веймар.История литературы и мифология.М., 1975, с.294

50/.В.М.Иллич-Свитыч.Опыт сравнения ностратических языков, т.I

51/.См.:И.А.Манжигеев.Бурятские шаманистические и дошаманистические термины. М., 1978, с. 66 и сл.;Л.Н.Гумилев. Древние тюрки. М., 1967; Ср.:Монгольско-русский словарь.М., 1957; Бурят-

древ.-прус. ĝoro "очаг"; ст.-слав. ĝorēti; сербохорват. žar, рус. диал. "жар","горячие угли" / ср. т.же исп. hoĝar, horno "очаг"; др. русс. гърнъ=грънъ=горнъ - гърнилъ "горнило"/.

Алт.//В тюрк. несколько вариантов с близкой структурой / 1) kor, 2) kōr, 3) ǩōr, 4) kōr/ : кирг. kor, туркмен. ĝōr. азербайджан. ĝor, турецк. kor, гагауз. kōr "горячая зола,горячие угли в золе"; ст.-турецк. kōr - "разгораться"/ ср. бур. xōreI "чугун,рожденный горячими углями", xōrĝe "/кузнеч./меха" Первоначальны здесь,вероятно,отношения, - заключает исследователь,- типа kōr -"загораться" ∞ kōr "горячие угли"/ с последующими контаминациями/[55]. Однако, для сферы эпико-мифологического взаимодействия различных культур,по-видимому,те же формы / особенно -ĝhor,-k(h)or,-k(h)uar/ должны были долгое время сохранять значение "небесн. огонь, солнце, бог солнца"и т.п. Это можно заметить,например, при следующем сопоставлении : др. егип.,сирийск. Г(х)ор - рим.-латин. Хорэ(а)/ Горы - 3 дочери Юпитера и Фемиды - богини времен года и погоды,хранительницы небесных врат,ср. hora "время,пора,час"/ - этрусс. Геркле(?) - др. рус. Хорс - тюркск. Гор-ул(ы) - греч. Хронос,а т. же Ормузд - от др. иран. Ахура Мазда - ассирийск. Ашшура - мидийск. Хурмаста /Хувахштра/ - аккадск. У(а)ксатар. И,наконец, рассмотренные нами - армянск. Куар и др. русс. Хоривъ. С другой стороны,здесь необходимо сделать важную оговорку : мы не исключаем принципиальной возможности того, что эту параллель можно продолжить,-что Куар и Хореан, Хорив и Кий суть образования,восходящие к одному общему корню,а следовательно, имеющие и сходное семантическое значение/ но,скорее всего, - лишь в праязыке,каковым опять-таки мог быть язык скифов /.

ско-русский словарь.М.,1973;Калмыцко-русский словарь.М.,19..

52/.С.Ш.Чагдуров.Происхождение Гэсэриады,с. 202

53/.И.М.Дьяконов. Языки древней Передней Азии. М., 196.

4. "САМБАРАЯ" :

К сказанному по поводу этого топонима добавим, что, по-видимому, его структура может быть более многочастной. А именно, судя по аналогии с другими языками /прежде всего,- по родственным хазарс. - тюркским/, ее можно представить в следующем виде : корн. морфема - **Сам** - корн. морфема - **бар** + суффикс - **айа**. Очевидно, антонимом к форме - **сам** будет являться древ. словообразующая основа - **пам**//**šam(b)** "сырой, влажный, мокрый"/от "первичный океан"/56/. Корень - **бар** восходит либо к др.-инд. корню **√var** / > праиранск. **√varu** /57/; либо к ностратическому **bara** -"широкий, обширный" ; "большой, хороший". Для последнего В.М.Иллич-Свитыч приводит такие деривационные варианты :" и.-е.//армян. **bari** "хороший"; греч./гомеров./ **feridtos** /superl./"лучший"; албан. **mbarë** "хороший, счастливый"; ...др.-саксон. **bar** "очень"...

Урал.// фин. **parā** "лучший"/ от утраченного **para** "хороший"/; саам./сев./ **buore** - "хороший"; мордов./мокшан./ **para**, /эрзян./ **paro** "хороший, добрый"; марийск./горн./ **purə**, /лугов./ **poro** "хороший, здоровый"; удмурт. **bur** "правый"; коми **bur** "хороший".

Драв.// юж.-драв.: тамил. **paru** "стать большим, раздуться"; малаялам. **paru** "большой, объемистый"; тулу **parīja** "очень много".

Алт.// ? монг.письм. **bar-da-ğan**, халха **bard-an** "изобилие, обильный"; тунг. **bara(n)** "много"; маньчжур. **baran** "многочисленный"; орок. **bara**, солон. **bara**, эвенкийск. **baran** /ср. **bara-l** - "увеличиваться"/. Древнее значение "большой" сохранено в драв., алт. и отчасти в и.-е. В урал. и и.-е. дальнейшее семантическое развитие в направлении "хороший""58/. Сюда же добавим

54/.См.:В.И.Авдиев.История Древнего Востока./Л./,ОГИЗ,1948,256

55/.В.М.Иллич-Свитыч.Опыт сравнения ностратических языков,т.I, М.,1976,с.238-239.

56/.В.М.Иллич-Свитыч.Опыт..,т.II,М.,1976,с.29 - 30.

тюркск. - баран "все вместе"; - бараатай "дородный,массивный" и калмыц. - барата бараата I."солидный,представительный"; 2."массивный,громоздкий". При соединении с суффиксом - айа /вероятно,являющ. одной из форм др.тюркск. ӱја "гнездо,дом", ӱј "шатер"/ получится "большой сухой /т.е.,видимо, деревянный/ дом, причем - массивный,вместительный". Ближайшим аналогом к слову с таким значением будет русск. "город". На восстанавливаемой историками карте Хазарского каганата мы найдем и другие города,название которых образовано по сходному принципу например, - Самкерц[59/]; Самбек, Самарра[60/]. Ср. т.же интересные образования типа : Самбург /Ямало-Ненецк. нац. Окр./ или Самгородок/на р.Десна недалеко от Роси / и др.

Таким образом,и краткий палеолингвистический анализ подтверждает в целом то положение, что предки восточных славян знали в истории своего развития связанный с культом Солнца тотемический этап,своеобразными "родовыми пятнами" которого в летописном сказании об основании Киева являются имена трех братьев "и сестры их Лыбеди". —

57/.Ричард Фрай. Наследие Ирана. М.,1972,с.42

58/.В.М.Иллич-Свитыч.Опыт..,т.I,с. I75-I76

59/.М.И.Артамонов. История хазар. Л.,1962

60/.См.:Мукаддаси, Шабушти и др. - В кн.:А.Мец.Мусульманский Ренессанс, с.I9,36,65,I42,305,307,345,388.

Е.А.Осокина

ЛЕТОПИСНАЯ "ПОХВАЛА" И "СТИХИРЫ", ПОСВЯЩЕННЫЕ КН. ОЛЬГЕ.

/ Общность формы и источника /

Исследуемые тексты опубликованы. Летописная "похвала" читается в Лаврентьевской летописи под 969 годом / ПСРЛ, т.1, с.29 /. Стихиры опубликованы Н.К.Никольским в сборнике ОРЯС Имп. АН за 1907 год.[1] Публикация осуществлена по рукописи Х111 в. Ярославского Спасо-Преображенского монастыря и по сей день остается уникальной, т.к. рукопись почти никому не известна , а сам текст не имеет хронологически близких аналогов[2]. Публикацию эту можно назвать загадочной, потому что она не сопровождена никакими комментариями и потому, что никак не объяснен выбор стихир : в службе их должно быть гораздо больше. Критерий отбора станет понятнее, если сопоставить текст трех стихир с летописной "похвалой".

Традиционно "похвала" считается более древней, хотя еще А.А. Шахматов считал ее позднейшей вставкой[3]. Существует еще несколько текстов, называемых "похвалой"[4], поэтому необходимо разобраться, какой из них считать похвалой.

Летописная "похвала" представляет цельное по форме произведение, имеющее начало, середину и конец. В начале превозносится кн. Ольга, затем говорится о ее заслугах, среди которых главная в том, что "си бо омыся купелию святою..." И, наконец, в конце к ней обращаются ее духовные дети, восхваляющие ее как начинательницу : она, первая вошедшая в царство небесное, будет молить Бога за Русь. Заканчивается "похвала" прославлением кн.Ольги из-за явления посмертного чуда "нетления мощей".

В структурном отношении - это ритмически организованный текст, что выражается в звукописи, наличии анафорических элементов и особой "перекрестно-симметрической строфической орга-

низации".[5] По содержанию - это "похвала", объединяющая эпитафию и энкомион[6], по форме - гимн, т.е. песнь на случай прославления святого. В данном случае, похвала, объединяя форму и содержание, обнаруживает принадлежность к гимническому жанру, что заслуживает внимания. Этот факт заставляет, в поисках источника или первоначальной формы похвалы, обратиться к такому тексту, который имеет самое непосредственное отношение к гимну - к церковному песнопению, посвященному кн.Ольге . Это "Стихиры и канон на память преподобной кн. Ольги, бабы Владимира"/ по изданию Н.К.Никольского/.

"Яко солнце возсиа
нам преславная память
Ольги богомудрыа.
Матере князеи·русскых Христова оученица
аггельскым оучением въспитана ..."

Рассмотрим эти три стихиры на "Господи воззвах" четвертого гласа,[7] предшествующие канону /в публикации Н.К.Никольского/.

Предназначением этих стихир для исполнения в церкви предусматривалась ритмическая организация текста, облегчающая его восприятие. Ритм задан более или менее выдерживаемым 7-ми и 9-тисложным периодом, звукописью и различными повторами: звуковыми, слоговыми, ритмическими, смысловыми и пр.

О степени отточенности формы /из-за единственного списка/ судить трудно, но несомненно то, что эти три стихиры объединены в завершенную, цельную форму, имеющую начало, середину и конец и по содержанию схожую с летописной похвалой. В начале - прославляется кн. Ольга, затем - ее деятельность и заслуги, в конце - чтущие память "Ольги богомудрыа" выражают радость за предстояние и молитву кн. Ольги вместе с Богородицей пред Христом. Эта трехчастная структура еще со времен Пиндара и Вакхилида[8] определяет

жанр гимна : призывание-называние "виновника торжества", повествование - краткое или более развернутое, молитвенное обращение с прошением. Это признаки "благодарственного пения", именуемого похвалой./ В Византии благодарственная песнь Пресвятой Богородице, исполненная стоя, получила название "Акафист"[9]./

Необходимо отметить еще одну особенность,увеличивающую сходство обоих текстов как по содержанию, так и по форме. Это - наличие устойчивых гимнических формул / или, скорее, метафраз /, из которых состоят и"похвала", и стихиры, и которые, будучи хорошо уловляемы на слух, выполняют также "функцию регулятивности" в ритмической организации текста.

Гимнические формулы, составляющие оба эти текста, имеют источником Акафист Пресвятой Богородице[10], стихиры, посвященные благоверному князю Константину и матери его Елене[11], псалмы /в частности, 148-149/ и библейские гимны[12]. Все эти богослужебные тексты находились в церковном обиходе с первых лет принятия христианства на Руси и были хорошо известны древним гимнографам. Настолько хорошо, что легко могли быть использованы при творческом составлении богослужебных текстов для нужд русской Церкви. При этом, гимнические формулы несколько видоизменялись, приспосабливаемые к"местным условиям". Гимническая метафора превращалась в м е т а ф р а з у , а цитирование было не буквальным, а видоизмененным, но не настолько, чтобы нельзя было узнать источник. Конечно, "раздергать" все произведение на "формулы" не всегда возможно, так как законченная форма имеет свою собственную внутреннюю логику, которая определяет и выбор фразы, и ее перефразирование.

Начальные фразы обоих произведений имеют источником несколько парных хайретизмов Акафиста Пресвятой Богородице :

радуйся, звезда, проявляющая солнце,

радуйся, ложесна Божественного воплощения...

радуйся, луче умнаго солнца,

радуйся, светило незаходимаго света...

радуйся, звезды незаходимыя мати,

радуйся, заре таинственнаго дне...

Стихиры Константину и Елене : "миру показа, светозарна яко солнце".

Летописная похвала

"Си бысть предтекущия крестьянствеи земли. аки деньница предъ солнцемъ и аки зоря предъ светом Си бо сияше, аки луна в нощи...

Акафист Пресвятой Богородице :

радуйся, растлителя мыслей подавляющая,

радуйся, увеличителя чистоты порождающая...

радуйся, варварского избавляющая служения,

радуйся, тимения изымающая дел...

Стихиры Кирилла-мниха

Яко солнце возсиа нам

преславная память

Ольги богомудрыа...

...възможе на коумиры

паче же на диявола,

силою святого духа просвещаема

от тьмы неразумия

всю страну /и/ люди

к Богу привела еси...

В летописной похвале далее идут слова, которые соотносятся с библейскими изречениями[13]:

тако и си въ неверныхъ человецехъ
светящеся аки бисеръ въ кале;
кальни бо беша...

В таком контексте слово "калъ", "кальни" / от греч. πήλον/ употреблено в значении "греховный", потому "грязный", что обыгрывается в следующей фразе :

грехъ[ж] неомовени крещеньемъ святымъ.
Си бо омыся купелью святою,
и совлечеся греховныя одежа
ветхаго человека Адама,
и въ новый Адамъ облечеся,[14]
еже есть Христосъ.

Параллелей в "стихирах" нет, общим является только источник: библейские метафоры. Перед нами – вариации в пределах жанра. Это говорит о различном авторстве двух рассматриваемых текстов, о достаточно высокой степени мастерства во владении словом, о наличии самой формы похвалы.

В Акафисте Пресвятой Богородице процитированные места из летописной похвалы находят следующие прообразы :

радуйся, купели живописующая образ...
радуйся, греховную отъемлющая скверну,,,
радуйся, бане, омывающая совесть...
радуйся, падшаго Адама возвращение...
радуйся, ею обновляется тварь.

"Акафистные" истоки летописной похвалы подтверждаются также вставкой "хайретизма":

Мы же рцемъ к ней:
радуйся, русское познанье къ Богу;
начаток примиренью быхомъ.

Заканчивается похвала :

Си перьвое вниде въ царство небесное от Руси,

сию бо хвалять Рустие сынове,

аки началницю :

Ибо по смерти молеше Бога за Русь.

и далее - набор библейских цитат из Притч.ХХ1Х,2;1Царств, II,20.

В стихирах несколько строк : о посрамлении в раи прельстившаго Евву, о создании богосажденного рая церковнаго, о водружении креста,- имеют смысловые соответствия с гимническими формулами в Акафисте и в стихирах Константину и Елене.

"Радуйся, Елено всемирная,

яже крест Христов на земли явльшая..."

В Акафисте :

радуйся, оживление таинств пирования...

В стихирах:

и трапеза Божиа брашна имущи...

Радуйся, сокровище живота неистощимое...

источник не исчерпаем

крове Христовы...

Далее - молитвенное предстояние и обращение к "раце не тленнаго ти тела".

Общность структуры, общность лексического состава и смысловое сходство заметны и без построчного сопоставления . Круг такого сходства может быть расширен в сторону , например, чешской литературы : "Слово на память Людмилы, покровительницы Чехии", записанное в конце Х1 века[15], - и в сторону грузинской литературы : Акафист святой равноапостольной Нине, Просветительнице Грузии.[16] На сходство со стихирами, посвященными Константину и Елене уже указывалось. Все эти параллели указывают на общий источник: Акафист Пресвятой Богородице и библейские гимны. Но при этом каждое словесное произведение индивидуально, что свидетельствует в пользу автора или авторов, составлявших "похвалы""на случай"- прославление местного святого - и имевших, скорее всего, в своем

распоряжении особую форму "похвалы".

Сходство стихир и летописной похвалы не обязательно свидетельствует в пользу единого авторства, скорее всего их происхождение различно, т.е. они составлены разными авторами , в разное время. Вопрос в том, что было написано ранее. Хотя летописная похвала записана в летописи под 969 годом, она является позднейшей вставкой, и говорить о большей ее архаичности - не много оснований. Трудно сказать, что на что влияло, но из анализа формы похвалы видно, что это гимн. Гимн - это принадлежность ритуала и как божественный гимн возникает в богослужении, так и гимн местно чтимому святому[17] скорее возникнет в службе, посвященной этому святому. Обретя устойчивую форму в ритуальных текстах, "похвала" "перекочевывает" в литературу.

В Х11 века на Руси уже укореняется гимнографическая традиция : составляются службы Борису и Глебу, кн. Владимиру / ее составление приписывается киево-печерскому иноку "Григорию, творцу канонов"[18]/, Феодосию Печерскому.

С учетом существования общей тенденции: от ритуального восхваления к литературной похвале,- с учетом того, что летописная похвала - позднейшая вставка и появилась она в летописи будучи самостоятельной формой, что текстологически "похвала" состоит из гимнических метафраз, имеющих источником Акафист Пресвятой Богородице и псалмы, являющиеся ритуальными произведениями, логично было бы предположить, что из двух рассматриваемых текстов более ранним были"стихиры Кирилла мниха", послужившие образчиком летописной похвале.

П Р И М Е Ч А Н И Я

1. Сб. ОРЯС Имп.АН, т.82, № 4.-Спб.,1907. Новая публикация осуществлена В.К.Былининым в альманахе "Поэзия", №57, 1990, с.79-116. Статья называется: "Русская духовная лирика./Очерки истории с приложением оригинальных текстов./

2. Е.Б.Рогачевская, изучающая творческое наследие Кирилла Туровского, среди многочисленных просмотренных списков позднего времени подобного текста под авторством Кирилла Туровского не обнаружила.

3. А.А.Шахматов. Разыскания о древнейших русских летописных сводах.- Спб., 1908. С.116-117.

4. Н.Серебрянский. Древнерусские княжеские жития.-М.,1915.

5. В.К.Былинин. К проблеме стиха славянской гимнографии /Х-ХIII вв. // Х Международный съезд славистов. Славянские литературы. -М., 1988. С.39-40.

6. Ђорђе Трифуновић. Азбучник српских средњовековних књижевних појмова. - Београд, 1974. С.253.

7. Четвертый глас определяется как торжественный, быстрый, восхитительный, возбуждающий радость и веселие.

8. М.Л.Гаспаров. Древнегреческая хоровая лирика.//Пиндар. Вакхилид. Оды. Фрагменты.-М.,1980. С.336.

9. А.Пападопуло-Керамевс. Акафист Божией матери.//Византийский временник, т.Х.- Спб.,1903. С.370-371.

10. Ловягин. Богослужебные каноны. Изд. 3-е. - Спб.,1875.

11. Минея служебная. 1691 г. Месяц май / 21 / .

12. Г.М.Прохоров. К истории литургической поэзии: гимны и молитвы патриарха Филофея Коккина.//ТОДРЛ, т.ХХУ11. - Л.,1972.

13. Быт., II,7; III,19; Еккл., Х11,7.

14. Ис., ХLIII,18-19; 2Кор. У,17; Откр., ХХ1, 5.

15. Р.О.Якобсон. Работы по поэтике.- М.,1987. С.52.

16. М.Сабинин. Рай Грузии.- Спб.,1882. С.159.

17. Е.Е.Голубинский. История канонизации святых в русской церкви. Изд.2-е. - М., 1903. С.57. А.С.Хорошев. Политическая история русской канонизации /Х1 - ХУ11 в.в./.- М., МГУ, 1986. С.48.

18. Ф.Спасский. Русское литургическое творчество.- Париж, 19[illegible]

Гл.4.

Стихиры Кирилла-мниха /и канон/ на память преп. кн. Ольги, бабы Владимира.

Яко солнце возсиа
нам преславная память
Ольги богомудрыа
Матере князеи русскых Христова оученица
аггельскым оучениемь въспитана
възможе на коумиры паче же на диавола
силою святого духа просвещаема
от тьмы неразумиа
всю страну /и/ люди
к Богу привела еси.
Его же моли о творящих твою память
разоума духовнаго
им же посрамила еси в раи прельстившаго Евву
Сего оружием сломльши. богосажденыи раи церковныи създа.
в неи же древо животное крест въдружися
и трапеза Божиа брашна имущи
источник не исчерпаем крове Христовы,
его же пивъше не тленна пребывши,
за вся ны молишися.
Духовно възвеселитися
роусстии вси конци,
память чтоуще Олги богомудрыа.
молить бо ся выиноу къ Христоу,
съ чюдотворци и моученикы
и помощницу имущи святую Богородицю
избавитися от бед и печали,
верою поющим тя и кланяющимся
раце не тленнаго ти тела.

"Похвала" кн. Ольге из Лаврентьевской летописи. Запись под 969 г. /ПСРЛ, т.1, с.29/ : ... и бе заповедала Ольга не творити трызны надъ собою, бе бо имущи презвутеръ, сеи похорони блаженую Ольгу.

Си бысть предтекущия крестьянствей земли
   аки денница предъ солнцемь
   и аки зоря предъ светомъ,
Си бо сьяше
   аки луна въ нощи, тако и
си въ неверныхъ человецехъ светящеся
   аки бисеръ въ кале;
   кальни бо беша,
   грехъ[ж] неомовени крещеньемъ святымъ.
Си бо омыся купелью святою,
   и совлечеся греховныя одежа
   ветхаго человека Адама,
   и въ новый Адамъ облечеся,
   еже есть Христосъ.
Мы же рцемъ к ней:
   радуйся, руское познанье къ Богу;
   начатокъ примиренью быхомъ.
Си перьвое вниде въ царство небесное отъ Руси,
сию бо хвалятъ Рустие сынове,
   аки началницю:
Ибо по смерти моляше Бога за Русь.
Праведныхъ бо душа не умираютъ;
   яко же рече Соломонъ:
похваляему праведному възвеселятся людье,
безсмертье бо есть память его,
   яко отъ Бога познавается
   и отъ человекъ.
Се бо вси человеци прославляють,
видяща лежащая[к] въ теле на многа лета;
   рече бо Пророк :
прославляющая мя прославлю.

В.А.ГРИХИН

ДРЕВНЕЙШИЕ ПАМЯТНИКИ РУССКОЙ ПИСЬМЕННОСТИ О КНЯГИНЕ ОЛЬГЕ

Среди сказаний, восходящих к древнейшим оригинальным летописным известиям, особое место занимают произведения о княгине Ольге, включенные в "Повесть временных лет", Новгородскую I летопись младшего извода, "Летописец Переяславля Суздальского" и позднейшие летописные своды. К ним относятся "Сказание о мести Ольги древлянам"/945г./, "Сказание о покорении древлянской земли"/946г./, "Повесть о путешествии Ольги в Царьград"/955г./ и "Повесть о смерти Ольги"/969г./.

Первые произведения о русской княгине были созданы в народной среде в период язычества, возможно, еще при жизни Ольги или вскоре после ее смерти. Возникли они как устные сказания, предания, легенды, в которых отразился интерес современников к незаурядной личности первой русской княгини-христианки. Такого рода произведения устного народного творчества только тогда могли возникнуть, бытовать, сохраниться в памяти людей и передаваться из поколения в поколение, когда повествовали о событиях и людях исключительных, поражавших внимание слушателей своей необычностью и значимостью. Именно к таким легендарным сказаниям относятся древнейшие народные повествования о княгине Ольге. Слушателей восхищало мужество и целеустремленность, когда княгиня жестоко мстила древлянам за убийство мужа князя Игоря, ее находчивость и смекалка, сказавшиеся при покорении древлянской земли, хитрость и ум, благодаря которым она "переклюкала" византийского императора.

На фольклорную основу произведений о княгине Ольге указывает не только их художественно-стилистическая сторона, но и идеи.

Ольга прославляется за те добродетели, которые таковыми почитаются не в христианском, а в языческом обществе. Родовая кровная месть за смерть близких считалась во времена язычества священной обязанностью, а хитрость – качеством достойным восхищения и прославления.

Бытовавшие в устной традиции, сказания о княгине Ольге в момент возникновения летописания были записаны и обработаны книжниками в соответствии с теми задачами и идеями, которые выполняло летописание в период формирования раннефеодального государства.

Наиболее последовательно фольклорная основа отражена в "Сказании о мести Ольги древлянам"/945/. На это указывает его трехчастная композиция, соответствующая трем местям: погребение послов древлянской земли в яме, сожжение их в бане и избиение древлян во время тризны по Игорю. Каждая из этих композиционных частей достаточно самостоятельна, имеет свою завязку, кульминацию и развязку.

Убив князя Игоря, древляне посылают лучших мужей своих к Ольге сообщить о смерти мужа и передать предложение выйти замуж за их князя Мала: "И послаша деревляне лучьшие мужи, числомъ 20, въ лодьи к Ользе, и присташа подъ Боричевымъ в лодьи". Это завязка первой мести.

Мудрая, твердая и непреклонная княгиня выслушала послов и сказала: "Люба ми есть речь ваша, уже мне мужа своего не кресити; но хочю вы почтити наутрия пред людьми своими, а ныне идете в лодью свою, и лязите в лодьи величающеся, и азъ утро послю по вы, вы же рьцете: не едемъ на конех, ни пеши идемъ, но понесете ны в лодьи; и възнесуть вы в лодьи". Послы принимают предложение Ольги. Это кульминация в развитии сюжета.

Когда же наутро посланные от княгини явились к древлянам...,

оказывая им великую честь, понесли гостей на княжий двор прямо в лодках, Ольга приказала сбросить их в вырытую яму вместе с лодками. "Приникъши Ольга и рече имъ: "Добра ли вы честь?". Они же реша: "Пуще ны Игоревы смерти". И повеле засыпати я̆ живы, и посыпаша я̆". Такова развязка первой мести.

Легко заметить, что содержание фольклорного сказания о мести Ольги составляют загадки, которых глупые и высокомерные древлянские послы отгадать не могут. Они построены на ассоциации свадебного и похоронного обряда: в ладьях не только торжественно носили почетных гостей, сватов, но и покойников. Предложение древлянским сватам помыться в бане - не только дань глубокого уважения и гостеприимства, но и символ похоронного обряда. Наконец, тризна, которую пришла совершить Ольга по убитому Игорю, на самом деле оказывается тризной по убитым древлянам.

С фольклором роднит сказание и сам принцип изображения героев. Русская княгиня и древлянские послы изображаются тенденциозно и гиперболически. Составители сказания идеализируют и гиперболизируют мудрость, хитрость, верность и непреклонность русской женщины. Напротив, древляне представлены глупыми, высокомерными, чванливыми и недальновидными.

На народно-поэтическую основу сказания указывает и диалогическая манера повествования. Все сказание представляет собой развернутый диалог княгини с древлянскими послами. "И возва я̆ Ольга къ собе и рече имъ: "Добри гостье придоша". И реша деревляне: "Придохомъ, княгине". И рече имъ Ольга: "Да глаголите, что ради придосте семо?". Реша же древляне: "Посланы Дерьвьска земля".

В "Сказании о мести Ольги древлянам" диалог выполняет двоякую функцию. Во-первых, он используется "в функции завязки или развязки сюжетной интриги"[1]. Такая функция придает диалогу сюжетную на-

[1] Еремин И.П. "Повесть временных лет" как памятник литературы. - В его книге "Литература Древней Руси".М.-Л.,1966, с.78.

правленность и драматическую напряженность.

Другая функция диалога - словесно-композиционное выражение целостного эпизода повествования. Именно так композиционно оформлен рассказ о каждой мести Ольги.

В сказании есть интересный эпизод. Сообщая о прибытии древлянских послов, летописец много внимания уделяет таким подробностям и деталям, которые в дальнейшем повествовании не играют существенной роли. "И послаша деревляне лучьшие мужи въ лодьи к Ользе, и присташа подъ Боричевымъ в лодьи. Бе бо тогда вода текущи въздоле горы Киевьския, и на подольи не седяху людье, но на горе. Градъ же бе Киевъ, идеже есть ныне дворъ Гордятинъ и Никифоровъ, а дворъ княжь бяше в городе, идеже есть ныне дворъ Воротиславль и Чюдинъ, а перевесище бе вне града, и бе вне града дворъ другый, идеже есть дворъ демьстиковъ за святою Богородицею; надъ горою дворъ теремный, бе бо ту терем каменъ".

Летописец объясняет своему современнику, что древлянские ладьи приставали под Боричевым подъемом, так как Днепр протекал тогда возле Киевской горы, а люди жили не на подоле, как теперь, а на горе. Такое детальное повествование летописца указывает на историческую дистанцию, на след устного предания. Используя его в своем рассказе, летописец как бы заранее предупреждает возможные сомнения и недоумения своих современников в истинности повествуемого.

В "Повести временных лет" под 946 годом помещено еще одно сказание о мести Ольги. Оно тоже фольклорного происхождения и тематически связано с предыдущим сказанием. Здесь также прославляется хитрость, мудрость и настойчивость княгини, державшей целое лето осаду города Искоростеня и разбившей древлянское войско. Центральный эпизод сказания - взятие Искоростеня - иллюстрирует хитрость Ольги, гиперболизирует ее силу, находчивость и решительность.

Сказание 946 года испытало на себе влияние книжной традиции. Это особенно заметно во вступлении и заключении, которые как бы обрамляют сказание, придают ему законченность и целостность. Во вступлении отчетливо ощущается влияние воинской повести. "Ольга съ сыномъ своимъ Святославомъ собра вои много и храбры, и иде на Дерьвьску землю. И изидоша деревляне противу. И сънемъшемася обема полкома на скупь, суну копьемъ Святославъ на деревляны, и копье лете сквозе уши коневи, и удари в ноги коневи, бе бо детескъ И рече Свенелдъ и Асмолдъ: "Князь уже почалъ; потягнете, дружина, по князе". И победиша деревляны. Деревляне же побегоша и затворишася въ градехъ своих".

Заключение сказания так же выдержано в традициях, характерных для финала воинских повестей.

"Повесть о путешествии Ольги в Царьград" /955г./ - сложное по составу произведение. Рассказ о крещении княгини в Царьграде скорее всего восходит к какому-то письменному источнику, возможно, к недошедшей до нас повести о ее крещении. Эпизоды же, связанные со сватовством византийского императора, безусловно, фольклорного происхождения и восходят к циклу легенд и преданий о мудрой княгине. Оба эти рассказа составляют первую часть сказания о путешествии в Царьград и отличаются идейным и стилевым единством, простотой и лаконичностью повествования.

В исследовательской литературе по-разному освещался вопрос об исторической достоверности летописных сказаний о княгине Ольге. Большинство ученых отмечало явную неоднородность повествований, где фольклорные мотивы тесно переплетаются с церковными. А.А.Шахматов, анализируя текст о крещении Ольги в Царьграде, отмечал, что в нем "переплетены, с одной стороны, духовные, церковные элементы, с другой - сказочные, народные. Сказочные элементы проглядывают в

отношении Ольги к царю, духовные - в отношении ее к патриарху"[2]. По мысли Шахматова, сказание о крещении было включено уже в Древнейший Киевский свод 1039 г., при этом историческую достоверность повествования исследователь усматривал только в "духовной линии"; рассказ о неотразимом впечатлении, произведенном русской княгиней на византийского императора, историю его неудачного сватовства, сравнение Ольги с царицей эфиопской Шахматов считал вставками из народных преданий о княгине[3].

Соединение двух различных версий в повествовании о крещении Ольги усматривает и Д.С.Лихачев. Он рассматривает как позднейшую вставку сюжет с императором, введение которого в повествование как бы разрывает цельный текст, о чем свидетельствует дважды повторенная фраза "и отпусти ю"[4]. Признавая первичность церковного рассказа /сюжет с патриархом/, Лихачев отметил, что впоследствии под пером Никона Великого он обрастал фольклорными подробностями[5].

Говоря о соединении двух версий в рассказе о крещении Ольги, А.Г.Кузьмин в отличие от Шахматова и Лихачева видит "обратную зависимость" церковных и народных наслоений в повествовании. Освободив текст от церковных элементов, исследователь реконструирует повествование о встрече и беседах Ольги с императором. "Пропуск клерикальных распространений делает рассказ более цельным и динамичным. Правда, что-то летописцем оказалось опущенным: неясно, за что проучила Ольга послов императора; об унижении Ольги у ворот Кон-

---

2 Шахматов А.А. Разыскания о древнейших русских летописных сводах. СПб.,1908, с.114.

3 Там же, с.117.

4 Лихачев Д.С. Русские летописи и их культурно-историческое значение. М.-Л.,1947, с.63-64.

5 Там же, с.62-76.

стантинополя летопись не говорит. Видимо, летописец опустил этот эпизод, дабы представить Ольгу в лучшем виде, а в результате ее хитрость лишилась оправдания. Что касается клерикальных распространений, они вообще не содержат, несмотря на значительный объем, дополнительных фактов, кроме указания на христианское имя Ольги – Елена"[6].

По мысли автора, "основная часть клерикальных распространений принадлежит, по всей видимости, летописцу Десятинной церкви, почему летописному тексту об Ольге и нет буквальных соответствий в посвященных ей специальных "Житиях"[7].

Таким образом, большинство исследователей, изучавших летописный текст 955 года, склонны рассматривать его как компиляцию двух различных версий. До недавнего времени единственной работой, где защищалась целостность летописного текста о крещении Ольги, была статья С.Ф.Платонова[8]. Скептически относясь к предложению Шахматова очистить летописный рассказ от фольклорных элементов, Платонов обратил внимание на то, что народные и церковные элементы в повествовании о крещении русской княгини, а соответственно и сюжетные линии, связанные с императором и патриархом, находятся в определенной идейной зависимости, которая в свою очередь обусловливает единство всего повествования. Эта идейная зависимость заключается в том, чтобы противопоставить отношение Ольги к патриарху ее отношению к императору[9].

Точка зрения Платонова о цельности повествования о крещении Ольги в Царьграде обстоятельно и убедительно аргументирована в ра-

---

6 Кузьмин А.Г. Начальные этапы древнерусского летописания. М.,1977, с.339.

7 Там же, с.340.

8 Платонов С.Ф. Летописный рассказ о крещении княгини Ольги в Царьграде. "Исторический архив". Кн.I.Птг.I9I9

9 Там же, с.287.

боте А.Н.Сахарова[10]. Летописный рассказ о путешествии Ольги в Константинополь исследователь рассматривает в контексте тех политических и государственных проблем, которые были актуальными для Руси середины 50-х годов X века. Важнейшей же из них было "решение вопроса о государственном престиже древней Руси, ее месте в ряду других государств Европы, что выражалось в борьбе Руси за равенство с Византией в титулатуре, содержании и оформлении межгосударственных соглашений"[11].

С учетом этого исследователь и рассматривает текст летописной статьи 955 г., обращая внимание на сюжет крещения, который выдвинут на первый план. И "Повесть временных лет", и Новгородская I летопись, и "Летописец Переяславля Суздальского" отмечают, что инициатива крещения исходила от Ольги. Свое внимание авторы акцентировали на мудрости княгини, связывая с этим сам факт крещения. Уразумев подлинный смысл слов и побуждений императора, пораженного ее умом и красотой, княгиня кротко отвечала: "Азъ погана есмь, да аще хощеши крестити, то крести мя самъ; аще ли, то не крещюся"; и крести ю царь с патреархомъ".

Летописец обращает внимание еще на одну важную деталь: в крещении Ольга приняла имя Елены. "Бе же речено имя ей во крещеньи Олена, якоже и древняя царицея, мати Великаго Костянтина". "Деталь эта, - пишет А.Н.Сахаров, - немаловажная, поскольку подтверждает глубоко политическое содержание крещения русской княгини, ее высокие государственно-престижные запросы и характеризует источник не как смешение религиозных и светских мотивов, а как в основе своей цельный рассказ о значительном в истории древней Руси событии"[12].

---

10. Сахаров А.Н. Дипломатия княгини Ольги. "Вопросы Истории", [illegible] № 10.

11 Там же, с.34.

12 Там же, с.37.

Таким образом, летописное сказание о крещении Ольги отличается идейно-тематическим единством и под пером летописца превращается в важный внешнеполитический акт. А.Н.Сахаров обратил внимание на то, что в повествовании о крещении Ольги на первом месте фигурирует император, а не патриарх. Именно к императору княгиня обратилась с просьбой о крещении, а летописец далее отмечает: "И крести ю царь с патреархомъ", где император вновь фигурирует на первом месте. Добавим, что такого рода целенаправленное повествование присуще только летописным текстам. В древнейших агиографических произведениях о княгине Ольге император вовсе не упоминается, а на первое место выдвигается патриарх Филофей[13].

А.Н.Сахаров справедливо видит в такого рода повествовании отражение исторической и политической ситуации. "Политику христианизации окрестных государств и народов осуществлял в Византии, как известно, не патриарх, не церковные иерархи, а император, аппарат политической власти. Конечно, церковники, в том числе константинопольские патриархи, в соответствии со своим саном принимали участие в реализации этой политики, поскольку византийская церковь сама являлась частью феодальной государственной системы. Поэтому вполне понятно, что русские летописи, рассказывая о крещении Ольги, правомерно связывают решение этого вопроса в первую очередь с действиями императора, а не патриарха"[14].

Вместе с тем нельзя согласиться с выводом, к которому приходит исследователь: "Но самое поразительное в истории, изложенной летописцем, заключается в том, что отмеченная политическая концепция событий таковой в летописи не выглядит. Ничто не указывает на понимание летописцем значения приведенных фактов. Его больше,

---

[13] См. проложное житие княгини Ольги XШ в. /ГБЛ, ф.256, № 319/ и проложное житие конца XШ - начала XIУ в., опубликованное Н.И.Серебрянским в его книге "Древнерусские княжеские жития".М.,1915, приложения, с.7-8.

[14] Сахаров А.Н. Указ. соч. С.35.

кажется, занимают комплименты императора в адрес Ольги, история о его сватовстве и о том, как княгиня "переклюкала" императора. Обо всем остальном говорится как бы походя, без комментариев, что лишний раз указывает на естественность изложения известных летописцу фактов, на отражение в них реальных политический событий. В летописи отражена единая концепция крещения как крупного политического события в истории древней Руси. Позднее расцвечивание событий рассуждениями императора о разуме Ольги и ее красоте действительно не имеет отношения к историческим реалиям"[15].

В этом выводе исследователя не понятно главное: если в летописном рассказе "ничто не указывает на понимание летописцем значения приведенных фактов", то как это соотносится с утверждением, что в летописи "отражена единая концепция крещения". Если не летописцем, то кем эта концепция была создана? Древнерусского книжника трудно заподозрить в беспристрастном изложении фактов. С момента возникновения летописания тенденциозность и публицистичность становятся неотъемлемыми его качествами, национальной особенностью. И то, что впоследствии в повествование включены были рассказы императора о разуме и красоте Ольги, свидетельствовало о той же тенденциозности и публицистичности текста, когда "расцвечение событий" помогало летописцу ярче отразить "единую концепцию крещения". Идейно-тематическое единство повествования достигается не только фактографической достоверностью, с которой летописец передает известную ему историю крещения русской княгини, но и тенденциозностью и публицистичностью авторского пафоса, который помогал воплотить эту концепцию.

---

15 Сахаров А.Н. Указ.соч.,с.37-38.

Сказание о крещение Ольги, по всей вероятности, включено было в 40-х годах XI века в "Древнейший Киевский свод". В это время Ярослав Мудрый принимает деятельное участие в подготовке канонизации первых русских святых: мучеников-варягов, княгини Ольги, Бориса и Глеба. Сам акт канонизации должен был свидетельствовать о самостоятельности русской церкви и ее независимости от византийской. Составители "Древнейшего Киевского свода" пользовались богатым и разнообразным материалом: многочисленными устно-поэтическими преданиями, византийскими хрониками и отдельными записями об исторических событиях, выступали выразителями общегосударственных интересов и патриотических настроений. Они героизировали образы первых русских князей, прославляли их мужество и находчивость при защите Русской земли от внешних врагов.

В дальнейшем, скорее всего в 70-х годах XI века, когда Никон Великий, обрабатывая уже существовавший летописный материал, составлял "Первый Киево-Печерский свод", он включил в него новый материал. Позиция Никона в политической борьбе того времени отличалась последовательностью и принципиальностью. Когда начались распри между сыновьями Ярослава Мудрого, Никон Великий выступил с обличением княжеских усобиц, лихоимства, мстительности и алчности Ярославичей. В своем своде князьям-крамольникам, забывшим священную обязанность - хранить и приумножать могущество и единство Русской земли - он противопоставляет князей прошлого - Олега, Святослава, Владимира, которые укрепляли и защищали родину от врагов, были "добрыми страдальцами за Русскую землю".

Именно в это время к рассказу о крещении Ольги прибавляется поучение, написанное иным стилем, изобилующее цитатами и сравнениями из Священного писания. Патриарх обращается к княгине со словами: "Чадо верное! Во Христа крестилася еси, и во Христа облече-

ся, Христосъ имать сохранити тя: якоже сохрани Еноха в первыя роды, и потомъ Ноя в ковчезе, Аврама от Авимелеха, Лота от содомлянъ, Моисея от Фараона, Давыда от Саула, 3 отроци от пещи, Данила от зверий, тако и тя избавить от неприязни и от сетий его"; и благослови ю патреархъ, и иде с миромъ въ свою землю, и приде Киеву".

Поучение это не только носит нравственно-дидактический характер, но и идеализирует княгиню, ставит ее в один ряд с авторитетнейшими персонажами священной истории. Особенно агиографическая идеализация усиливается в заключительной части: говоря о божественной премудрости княгини, автор вновь прибегает к авторитетным сравнениям из Библии. "Се же бысть, якоже при Соломане приде царица эфиопьская к Соломану, слышати хотящи премудрости Соломани, и многу мудрость виде и знамянья: тако же и си блаженая Ольга искаше доброе мудрости божьа, но она человечески, а си божья. "Ищющи бо мудрости обрящють"; "Премудрость на исходищихъ поется, на путехъ же деръзновенье водить, на краихъ же забральныхъ проповедаеть, во вратехъ же градныхъ дерзающи глаголеть: елико бо лет незлобивии держатся по правду...". Си бо отъ възраста блаженая Ольга искаше мудростью, что есть луче всего въ свете семь, налезе бисеръ многоцененъ, еже есть Христосъ".

Сравнивая поездку Ольги в Царьград с поездкой царицы Эфиопской к Соломону, автор идеализирует и возвышает русскую княгиню, говорит о большей значимости ее путешествия.

Итак, летописный текст 955 года составлялся в разное время и не является единым в жанровом отношении. Первая его часть - повесть о путешествии Ольги в Царьград и ее крещении отличается идейно-тематическим и стилевым единством и восходит к недошедшей до нас повести о крещении княгини и связана с народными легендами и преданиями о находчивости и мудрости Ольги. Вторая часть лето-

писного текста - поучение, составленное позднее и заметно выделяющееся своим стилем.

Текст 969 года также неоднороден как по своему составу, так и в жанровом отношении. Первая его часть - повесть о смерти Ольги отличается простотой стиля и лаконичностью повествования. "По трех днехъ умре Ольга, и плакася по ней сынъ ея, и внуци ея, и людье вси плачемъ великомь, и несоша и погребоша ю на месте. И бе заповедала Ольга не творити трызны над собою, бе бо имущи презвутеръ, сей похорони блаженую Ольгу".

Вторая часть летописной статьи представляет собой обширную похвалу, написанную торжественно-риторическим слогом и содержащую характерные для жанра похвалы сравнения и библейские цитаты. Возможно, что эта похвала была включена в летописный текст Никоном Великим, прославившим божественную премудрость русской княгини - основоположницы христианства на Руси. "Си бысть предътекущия крестьяньстей земли, аки деньница предъ солнцемь и аки зоря предъ светомъ. Си бо сьяше аки луна в нощи, тако и си в неверныхъ человецехъ светящеся, аки бисеръ в кале: кальни бо беша грехомъ, неомовени крещеньемь святымь. Си бо омыся купелью святою, и совлечеся греховныя одежа ветхаго человека Адама, и въ новый Адамъ облечеся, еже есть Христосъ. Мы же рцемъ к ней: "Радуйся, руское познанье къ богу, начатокъ примиренью быхомъ". Си первое вниде в царство небесное от Руси, сию бо хвалят рустие сынове аки началницю: ибо по смерти моляше бога за Русь".

Похвала Ольге - это прославление великого подвига княгини, чья жизнь, деяния, забота о Русской земле - наглядный урок современникам автора, назидание потомкам. Составитель похвалы не сомневается в святости Ольги, которая первой "вниде в царство небесное от Руси" и по смерти молит бога за Русскую землю.

Таким образом, летописные повествования о княгине Ольге относятся к древнейшему этапу русской письменности. Первоначально в народной среде, возможно еще при жизни княгини, возникли фольклорные произведения об Ольге, бытовавшие в устной традиции. В X веке при Владимире Святославиче была составлена церковная повесть, приуроченная к моменту перенесения мощей княгини в Десятинную церковь. В 40-х годах XI века фольклорные сказания были записаны, обработаны и включены в состав Древнейшего Киевского свода. Это сказания о мести древлянам и о разорении Древлянской земли, повести о крещении Ольги в Царьграде и о ее смерти. В 70-х годах XI века Никон Великий, составляя "Первый Киево-Печерский свод", дополнил повесть о крещении церковным поучением, а повесть о смерти риторической похвалой княгине Ольге.

Помимо летописных сказаний княгине Ольге посвящено и несколько агиографических произведений. По свидетельству архимандрита Леонида церковное празднование памяти Ольги началось уже при Владимире Святославиче.[16] В этом случае должно было существовать сочинение, где излагались бы важнейшие события из жизни Ольги, прославлялись бы ее христианские добродетели. А.А.Шахматов и М.Д.Приселков допускали, что такое произведение могло быть составлено в X веке к празднованию перенесения мощей княгини в Десятинную церковь[17]. Скорее всего это была церковная память, мало похожая на жанр жития, который к этому времени еще не сложился в русской литературе. Она представляла собой перечень хронологического изложения жизни княгини, а впоследствии явилась источником "Преставления и похвалы благоверной княгине Ольге", включенной в "Память и похвалу князю Владимиру" монаха Иакова.

---

[16] Леонид /Кавелин/. Святая Русь. СПб.,1891, с.3.

[17] Шахматов А.А. Разыскания..., с.113; Приселков М.Д. Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси XI-XII вв. СПб.,191[illegible] с. 9.

"Преставление и похвала Ольге" - произведение агиографическое, созданное с установкой на идеализацию и прославление первой княгини-христианки. Оно во многом еще не соответствует формальным признакам византийского житийного канона /отсутствует рассказ о родителях, месте рождения и детских годах/, но при этом последовательно ориентировано на создание идеального образа святой. Задача автора - рассказать, "како крестися и добре поживе по заповеди господни" благоверная княгиня. Эта цель определила и сами принципы идеализации. Вслед за фольклорными и письменными источниками Иаков отмечает мудрость княгини /"теломъ жена сущи, мужеску мудрость имеющи"/, однако акцент делает на исключительности и богоизбранности княгини, которая после смерти мужа "освящена бывши божиею благодатью и въ сердци приимши божию благодать"[18].

Познавшая по откровению свыше истинного бога, Ольга решается идти в Царьград, "идеже цари христиани и крестьянство утвердися". Составитель "Преставления и похвалы" очень лаконичен в передаче сведений о поездке в Царьград. Он не прибегает к сравнениям с событиями священной истории, не уподобляет княгиню прославленным "историческим" персонажам, не использует библейских цитат. Идеализация Ольги достигается здесь не теми приемами и средствами, которые станут традиционными в последующей русской агиографии, а особой манерой повествования, где на первое место выдвигается целеустремленность княгини, ее божественное произволение.

Прославляя добродетельную жизнь Ольги, автор отмечает, что она "возлюбивши бога всемъ сердцемъ и всею душею и поиде во следъ господа бога всеми добрыми делы осветившися и милостынею украсившися, нагиа одевающи, жадныа напояющи и странныа покоивающи и ни-

---

[18] Текст "Преставления и похвалы Ольге" цитируется по исследованию Н.И.Серебрянского "Древнерусские княжеские жития", Приложения, с.12-13.

щая и вдовица и сироты вся милующи и потребу дающи всяку съ тихостию и любовию сердца, и молящи бога день и нощь о спасении своемъ".

В характеристике добродетелей преобладают черты мирского, а не церковного идеала; автор ничего не говорит о христианском аскетизме, кротости, смирении, постничестве, а отмечает лишь ее постоянные молитвы о спасении. Такого рода идеализация напоминает идеализацию князей в летописи. Почти аналогично идеализируются добродетели волынского князя Владимира Васильковича в Ипатьевской летописи: "Ты бе, о честная главо, нагим одеяние, ты бе алчющим коръмля и жажющим во вьртьпе оглашение, вдовицам помощник и страньным покоище, беспокровным покров, обидимым заступник, убогым обогатение, страньн приимник"[19].

Добродетели умершей Ольги прославляются путем своеобразного совмещения мирского и церковного идеалов, причем мирские качества явно преобладают.

Обычно житие заканчивалось рассказом об обретении мощей и о чудесах, совершавшихся у гроба святого. В "Преставлении и похвале" о целительных чудесах ничего не говорится, речь идет лишь об обретении нетленных мощей княгини, что, с точки зрения автора, есть дивное чудо, достойное всяческой похвалы. Повествуя о чуде обретения мощей, составитель добавляет любопытную деталь: "честное тело лежаще цело" видят только те, кто "с верою приидет", "вернии человеци"; "другимъ иже не съ верою приходятъ, не отворится оконце гробное и не видят тела честнаго, но токмо гроб". Возможно, что в этом рассказе отразились отголоски каких-то реальных событий, связанных с постановкой вопроса о канонизации Ольги при Ярославе Муд-

[19] Полное собрание русских летописей, т. П. СПб., 1908, стлб.854.

ром, которая, как известно, не увенчалась успехом.

Таким образом, "Преставление и похвала Ольге" - первое агиографическое произведение, в котором создан идеальный образ благоверной княгини. Оно лишено еще многих формальных признаков, обязательных для византийского канона жития. Сам принцип идеализации ориентирован скорее на летописную, а не на агиографическую традицию. Однако своеобразно сочетая то и другое, автор создает идеальный образ Ольги. Следует согласиться с С.А.Бугославским полагавшим, что "Преставление и похвала Ольге" в тексте "Памяти" монаха Иакова написана "как типичное проложное житие, без цитат,...лаконичным стилем"[20]. Добавим только, что это проложное житие отразило начальный этап формирования древнерусской княжеской агиографии.

В настоящее время не представляется возможным точно определить дату канонизации Ольги. Как правило, житие писалось к канонизации святого и должно было читаться как синаксарь во время церковной службы после 6-й песни канона[21]. В редких случаях составлению жития предшествовало написание службы. Нам неизвестно ни одной службы княгине Ольге, относящейся к домонгольскому периоду, а самые ранние списки агиографических произведений датируются концом ХШ - началом XIУ вв. "В произведениях, написанных в то время и о том времени, прославляются люди, героически защищавшие Русскую землю, примерные христиане, личности выдающиеся. И в этот период русские агиографы обращаются к имени Ольги, образцу мужества, образцу служения Руси, и на основе летописного цикла составляется проложное житие знаменитой княгини"[22].

---

[20] Бугославский С.А. К литературной истории "Памяти и похвалы князю Владимиру". Известия ОРЯС, т.XXIX, Л.,1925, с.140.

[21] Никольский Н.К. Пособие к изучению устава богослужения православной церкви. СПб.,1874, с.316.

[22] Гриценко З.А. Литературные памятники о княгине Ольге XП-XУП вв. /История текстов, становление жанров, стиль/. Автореферат диссертации. М.,1979, с. 8.

Н.И.Серебрянский, исследовавший агиографические памятники о княгине Ольге, выделил два вида /A_I и A_2/ проложных житий княгини, возникших независимо друг от друга в конце ХШ – начале XIУ вв.. на основе летописных известий. Проложная редакция первого вида /A_I/ мало что общего имеет с византийским житийным каноном. В ней отсутствуют сведения о родителях, о детстве, ничего не сказано о смерти и посмертных чудесах. Главное внимание автора направлено на идеализацию Ольги. Она достигается путем использования различных приемов и средств агиографической идеализации. Во-первых, русская княгиня уподобляется византийской императрице Елене. Подобно Елене, которая "шедьши вь Еросалимь обрете честны кръсть господьнь", Ольга "иде вь Костандинь град, оттуду сподоби се святаго крьщениа от патриярха и приемши от него кръсть приде в свою землю иже ныне стоить вь Киеве вь святей Софии вь олтари на десной стране, имее писмена: "Обновисе вь Рушьстеи земли крсть от Олгы благоверные кнегине".

Идеализации образа Ольги способствуют и традиционные для агиографии сравнения с солнцем, луной, звездами. В заключительной части жития степень идеализации усиливается путем восхваления заслуг Ольги перед Русской землей: "От тебе израстоше кнезы наши, поганых шетание побеждаей, и паче научеють, како кланетисе и чьсти вь троици единого бога".

Второй вид продолжного жития Ольги /A_2/, по мысли Н.И.Серебрянского, возник уже после утраты церковной повести о русской княгине, а основным ее источником послужили летописные сказания. Эта редакция представляет собой как бы новый этап в формировании житийных произведений об Ольге, предваряет псковское житие ХУI века и житие, включенное в Степенную книгу. Она в большей степени, нежели редакция первого вида, ориентирована на византийски

житийный канон, здесь уже намечается агиобиографическая канва изложения событий. Агиограф отмечает, что "си блаженая Олга родомь бе пльсковитина, жена же Игоря князя всея Руськыя земля, иже сидяще в Кыеве. По умертвии же Игореве нача княжити Святославъ сынъ его. И беша вси неведущи бога, кумиромь служащи, дияволу годная творящи".

Далее составитель жития особое внимание обращает на мудрость княгини /"мудра сущи паче всех"/, ее скорбь и печаль за людей, находящихся во власти дьявола. Ольга, "слышавши же о вере гречьстеи, иде в Костяньтинъ град и крестися от патриарха Фотия, просвещена же бывши радовашеся душею". Вернувшись на Русь, она начинает свой равноапостольский подвиг: "И обьходящи всю Руськую землю дани и уроки легькы уставляющи, кумиры скрушающи, яко истинная ученица Христова, дающе же и многу милостыню убогымь, аще и поганым даяше но бога должника собе створи, иже тако прослави ю нетлениемь. Блаженое тело ея прослави и венча, иже и до ныне видимо бысть всеми руськыми сынъми". Заканчивается житие завещанием княгини и рассказом о перенесении ее мощей Владимиром Святославичем в Десятинную церковь.

Композиционная структура второго вида проложного жития Ольги во многом уже соответствовала византийскому канону агиобиографии. В отличие от проложного жития первого вида здесь последовательно выдержан лишь один способ идеализации Ольги: деяния русской княгини соотносятся с представлениями об идеале, порожденном самой исторической эпохой.

Таким образом, древнейшие памятники русской письменности о княгине Ольге отличаются жанровым и стилевым своеобразием. Их жанровое своеобразие во многом определялось временем создания, теми

целями и задачами, которые ставило феодальное общество перед литературой. Первоначально были созданы устные сказания, где прославлялось мужество, находчивость, хитрость и ум Ольги. Стилевое своеобразие этих сказаний обусловлено влиянием народной поэтической традиции, сказавшейся на композиции, приемах идеализации княгини, отразившейся в диалогической манере повествования.

Впоследствии, когда сказания были включены в летопись, они дополнялись новыми материалами в соответствии с требованиями исторической действительности. Видимо, по инициативе Никона Великого в летописный текст включаются поучение и похвала, ставившие своей целью создать идеальный образ Ольги, прославить ее деяния, имевшие государственное значение. Подобная цель требовала и соответствующих стилевых средств выражения: возвышенной риторики, эмоциональности повествования, сравнений с библейскими персонажами и выдающимися историческими деятелями.

Первым из дошедших до нас произведений, созданных с установкой на агиографическую идеализацию княгини-христианки, было "Преставление и похвала Ольги" мниха Иакова, включенная в "Память и похвалу князю Владимиру". Идеализация образа Ольги достигается здесь путем своеобразного совмещения мирского и церковного идеалов. Жанр "Преставления и похвалы Ольге" напоминает проложное житие, в нем отразился начальный этап формирования древнерусской княжеской агиографии.

Изучение жанрового и стилевого своеобразия древнейших житийных произведений о княгине Ольге уясняет некоторые моменты становления жанра княжеского жития в русской литературе XI-XIII вв. Общепринятая в науке точка зрения о зависимости оригинальной древнерусской агиографии начального этапа ее развития от византийского житийного канона в данном случае не подтверждается. Древнейшие жития Ольги, как впрочем и ранние агиографические сочинения о князе Влади-

и памятники борисоглебского цикла, оказываются мало связанными с византийским агиографическим каноном. Сам идеал, воплощаемый и прославляемый в этих произведениях, включает в себя идеальные качества исторического государственного деятеля и христианского подвижника /просветителя в случае с Ольгой и Владимиром и мучеников в случае с Борисом и Глебом/. Важно и то, что этот идеал не был простым совмещением качеств мирского и церковного идеалов. Он был выработан, существовал в самом феодальном обществе, воспринимался современниками как нравственно-этический идеал эпохи. Современников и последующие поколения привлекала внимание не только просветительская деятельность Ольги и Владимира, но и те их деяния, которые имели историческое и государственное значение. А воплотить эти идеальные качества с помощью только агиографической традиции было невозможно. Вот почему в ранних агиографических сочинениях о княгине Ольге важное место занимает идеализация, напоминающая изображение исторических деятелей в летописи. И только спустя несколько веков, когда актуальность исторического момента исчезнет, возникнут житийные произведения о княгине в полном соответствии с византийским агиографическим каноном.

И.Н.Данилевский

Библеизмы Повести временных лет

Постоянное обращение авторов и редакторов Повести временных лет к библейским текстам и сюжетам - факт общеизвестный. Однако, как ни странно, прямые и косвенные цитаты Священного Писания в составе Повести временных лет никогда до сих пор не становились объектом систематического исследования. Ряд интересных наблюдений в этом плане сделал Г.М.Барац[1]. Однако ложная посылка об определяющем влиянии на начальное русское летописание памятников древнееврейской письменности свела их практически на нет. А допущенная этим автором весьма субъективная интерпретация, сопровождавшаяся произвольным "исправлением" текста летописи, в определенной степени дискредитировала в глазах историков и литературоведов саму идею рассмотрения летописного текста в связи с текстами Библии. Во всяком случае, место и роль библейских фрагментов и сюжетов в летописном изложении были определены очень приблизительно.

До революции подобная тематика не поощрялась духовной цензурой. В России она была гораздо строже светской[2]. После октября 1917 г. основное внимание исследователей было направлено на критику работ буржуазных ученых и создание новых концепций, отвечавших победившей идеологии. При этом изучение библейских источников (в том числе и их влияние на древнерусскую литературу) "потеряло" свою актуальность. Ужесточение с конца 20-х - начала 30-х годов политической цензуры привело практически к полному прекращению работ в данном направлении. Несмотря на это, исследователи не могли не обращать внимание на параллели древнерусских литературных источников с Библией.

Накопленные наблюдения получили обобщенное выражение в ряде статей ведущих советских литературоведов в середине 50-х - начале 60-х годов, во время так называемой "оттепели". Именно тогда была сформулирована проблема изучения мировоззрения авторов древнерусских литературных произведений, особенностей их восприятия мира и его отображения в текстах. В частности, обращалось внимание на стремление средневековых авторов к "художественному абстрагированию изображаемого". Это проявлялось в попытках "увидеть во всем "временном" и "тленном"... символы и знаки вечного, вневременного, "духовного", божественного"[3]. Одновременно подчеркивалось постоянное обращение древнерусской литературы к символам, образам и цитатам из Священного Писания. Отмечалось также, что источником отдельных устойчивых словосочетаний могли быть переводные памятники, в том числе библейские книги[4].

К сожалению, наметившиеся в середине 60-х годов подходы к изучению влияния текстов Писания на литературу Древней Руси и, в частности, на летописи, не получили в дальнейшем развития.

Между тем, исследование этой проблемы (точнее, целого комплекса проблем) чрезвычайно важно. Лишь через анализ сакральных текстов как существенной составной части летописных сводов можно выйти на более глубокое понимание описаний событий, оставленных летописцем. Не вызывает, пожалуй, сомнения, что Библия для средневекового автора была основой символического освоения материального мира. Но сам провиденциализм древнерусского летописца, специфика его мышления и, следовательно, способы отображения исторических событий в летописи ясны для современного исследователя только в самых общих чертах. Это, в свою очередь, затрудняет понимание и интерпретацию летописного текста, а

потому существенно снижает степень достоверности воссоздаваемой историком картины прошлого.

Чтобы уточнить наши представления о мировосприятии летописца и, таким образом, продвинуться дальше в верном и более полном истолковании сообщений летописи, необходимо, прежде всего, определить формы, в которых библейские тексты вошли в летописные описания. Это поможет точнее определить функции, которые выполняет Священное Писание в летописи. Тогда, как нам представляется, для историка откроются новые возможности раскрыть нетронутые пока пласты содержания летописного повествования, извлечь дополнительную конкретную историческую информацию, хранящуюся в погодных статьях. Изучению этих вопросов на материале Повести временных лет и посвящена настоящая публикация.

Самой простой и наглядной формой, в которой библейские тексты и сюжеты присутствуют в летописи, является прямое цитирование Библии. Почти все такие цитаты в Повести временных лет были выделены и определены А.А.Шахматовым[5]. Пропущенные им по каким-то причинам тексты Писания под 6586 и 6604 годами были указаны Г.М.Барацем[6].

В подавляющем большинстве случаев летописцы цитируют книги Ветхого Завета (Бытие, Исход, Левит, Второзаконие, 1 и 2 Царств, Иова, Псалтирь, Притчей Соломоновых, Екклезиаста, Премудростей Соломона, Иеремии, Варуха, Иезекииля, Даниила, Осии, Иоиля, Амоса, Михея, Захарии и Малахии).

Цитаты из Нового Завета (Евангелий от Матфея, Луки и Иоанна, Деяний Апостолов, а также Посланий - к Римлянам, 1 и 2 к Коринфянам, 1 к Фессалоникийцам) встречаются значительно реже. Они включены довольно компактными группами в рассказ о крещении княгини Ольги (под 6463 годом), в Речь Философа (под 6494 годом), рассказы о крещении Руси (под 6496 годом) и об установлении князем Владимиром праздников

Преображения и Успения (под 6504 годом), в похвалу князьям Владимиру (под 6523 годом) и Изяславу (под 6596 годом), а также в рассуждение о казнях Божиих (под 6601 годом)[7]. Практически все эти тексты носят вставной характер. За их пределами дословные выдержки из новозаветных книг появляются эпизодически.

Причина явного предпочтения летописца текстам Ветхого Завета, видимо, кроется в том, что "историческими" в христианстве считаются именно ветхозаветные сюжеты, в отличие от христологических - новозаветных. Достаточно вспомнить довольно четкое пространственное разделение "исторических" и христологических изображений на фресках древнерусских храмов[8]. Поэтому для происходивших событий и их участников летописцу, как нам представляется, было "удобнее" находить аналогии именно в первой части Библии.

Точность цитирования ветхо- и новозаветных текстов, как и источники, на которые при этом опираются летописцы, не изучены. Эта обширная тема выходит далеко за рамки нашей статьи и нуждается в серьезном рассмотрении. Вообще, история переводов Библии на Руси до сих пор не выяснена[9]. Особого внимания заслуживают вопросы, связанные с выявлением фрагментов Ветхого и Нового Заветов, попавшие в Повесть в составе других цитируемых ею переводных (преимущественно византийских) источников.

К числу проблем, которые только предстоит решать, относится вопрос, когда та или иная библейская цитата попала в летописный текст. Ответ на него затруднен, в частности, тем, что это не всегда удается установить на основе текстологического анализа.

Функции прямых цитат из Библии в Повести временных лет, видимо, состоят в обосновании характеристик и сентенций, которые высказывает летописец по ходу изложения. Они, на первый взгляд, достаточно очевидны

и не вызывают затруднений при интерпретации летописного сообщения, поскольку просто развивают и подкрепляют мысль, прямо сформулированную автором. В то же время, выяснение критериев, которыми руководствовался летописец при выборе того или иного библейского высказывания для подтверждения собственных рассуждений, может дать любопытный дополнительный материал, позволит лучше понять взгляды летописца и методы его работы.

Скажем, почему Василий, автор помещенной под 6605 годом повести об ослеплении Василька Теребовльского, осуждая Василька за убийство Василия и Лазаря (советников Давыда), цитирует 41 и 43 стихи 32 главы Второзакония ("И вздам месть врагом, и ненавидящим мя вздам, яко кровь сынов своих мщаеть и мстить, и вздасть месть врагом и ненавидящим его"[10]), а не 35 стих той же главы, или основанные на нем послания к Римлянам ("Не мстите за себя, возлюбленные, но дайте место гневу Божию, ибо написано: "Мне отмщение, Аз воздам""[11]), либо к Евреям[12]? Одно дело, если он просто приводит текст, который только и знает, или помнит, или имеет под рукой, и совсем другое, если он сознательно выбирает одну из множества аналогичных цитат.

Естественно, каждый такой случай нуждается в специальном рассмотрении. Мы же здесь ограничимся только постановкой проблемы, поскольку видим свою задачу не в решении, но в формулировке ее.

Довольно часто летописец косвенно цитирует текст Писания, излагает своими словами, причем порой достаточно вольно.

Например, в развернутой характеристике Святополка Окаянного под 6527 годом утверждается, что Каин принял месть за убийство Авеля семь раз, а Ламех, который знал о казни, постигшей прародителя, и тем не менее совершил убийство двух братьев Еноха, - семьдесят раз[13]. Такая трактовка явно не совпадает с оригинальным текстом. Обещание семикратной мести

относится не к самому Каину, а к тому, кто посмеет убить первого братоубийцу[14]. За Ламеха же, по его собственным словам, обращенным к своим женам, должно было отомститься семьдесят раз всемеро[15]. Причем текст книги Бытия позволяет думать, что столь суровое наказание связано с тем, что Ламех, в отличие от Каина, никого не убивал. История же с братьями Еноха носит, судя по всему апокрифический характер[16].

К сожалению, соответствие подобных пересказов исходным библейским текстам, насколько нам известно, никто систематически не проверял. Соответственно, и причины их искажения, если таковые обнаруживаются в летописи, не выяснялись.

Вообще косвенное цитирование летописцами Библии изучено гораздо хуже, нежели буквальное повторение Писания в статьях Повести временных лет. И это понятно. Ведь кроме постановки вопроса как такового - еще несколько лет назад совершенно недопустимого для советского исследователя - его решение требует соответствующего знания библейских текстов и сюжетов, что само по себе является проблемой для нашего современника (во всяком случае, для подавляющего большинства из них).

Справедливости ради следует отметить определенный вклад Г.М.Бараца в решение этого комплекса вопросов. Несмотря на неудовлетворительный в целом уровень построений, некоторые его наблюдения, касающиеся косвенных цитат ветхозаветных текстов в Повести, заслуживают, на наш взгляд, самого серьезного внимания. Кстати, некоторые из них подтверждаются новейшими исследованиями[17].

Вероятно, работа в этом направлении должна быть продолжена. Особое значение здесь приобретает проблема выявления источников, которыми пользовался летописец, тем более, что многие косвенные библейские "цитаты" попадали в летопись в уже готовом виде.

Важно также установить время их включения в летописную статью.

Функции пересказанных библейских текстов в летописи, видимо, в целом совпадают с той ролью, которую играют прямые цитаты. Быть может, уточнить их место в летописном повествовании удастся после их полного выявления, определения и прочтения в контексте.

Другой разновидностью использования Библии летописцем являются "отсылочные" сравнения, типа хрестоматийного: "Бе бо (Владимир) женолюбець, яко же и Соломан"[18]. Как правило, они сопровождаются разъяснениями, с какими характеристиками библейского персонажа ассоциируются черты данной исторической личности.

Так, приведенное выше сравнение дополнено следующим разъяснением: "бе бо, рече, у Соломана жен 700, а наложниць 300", и завершено противопоставлением: "Мудр же бе, а наконець погибе; се же бе невеголос, а наконець обрете спасенье".

Однако подобные уточнения далеко не всегда сопровождают сравнение исторических деятелей с героями библейских рассказов. К примеру, летописец не поясняет, зачем ему под 6463 годом потребовалось сравнивать константинопольского императора с Соломоном, а княгиню Ольгу, приехавшую к нему, с царицей Савской. Он лишь замечает, что она "искаше доброе мудрости божья"[19]. Кроме того, такие указания, видимо, не во всех случаях могут полностью объяснить причины выбора библейского персонажа для отождествления (или, наоборот, противопоставления).

Приведем сравнение Святополка Окаянного с Авимелехом под 6527 годом: "Сей же Святополк, новый Авимелех, иже ся бе родил от прелюбодеянья, иже изби братью свою, сыны Гедеоны; тако и сь бысть"[20]. Подчеркнем, что в данном случае летописец сравнивает Святополка с Авимелехом, а не с более "популярным" братоубийцей - Каином. Это тем более странно, что о последнем летописец пишет всего несколькими строками выше. Быть может, такой выбор был определен не только

сходством происхождения ("ся бе родил от прелюбодеянья")? Ведь летописцу и его читателям, несомненно, был известен также другой Авимелех, царь филистимский. Он дважды - один раз обманутый Авраамом, другой раз Исааком - оказывался в ложном положении и едва не совершал тяжкий грех. Но поскольку намерения его формировались "в простоте сердца", Бог удержал его от согрешения[21]. Сравнивая Святополка с Авимелехом, сыном Гедеона, помнил ли летописец об Авимелехе-царе?[22] Не должно ли это было дать читателям, "преизлиха насыштьшемся сладости книжныа", дополнительные библейские аллюзии?

Чтобы ответить на эти вопросы, необходимо рассмотреть данное сравнение в контексте всех ассоциативных рядов, примыкающих к нему.

Подобные "отсылочные" сравнения, судя по всему, в основном преследовали одну из следующих целей.

Во-первых, они могли даваться для нравственной оценки отдельных исторических лиц, событий или ситуаций как посредством нахождения у них общих черт с соответствующими персонажами и сюжетами библейскими, так и через их противопоставление.

Во-вторых, они могли привлекаться для определения сущности происходившего. Скажем, в уже приводившемся примере цель отождествления Ольги с царицей Савской, как будто, вполне "прозрачна". Тем более что летописец специально разъясняет: "Се же бысть, яко же при Соломане приде царица Ефиопьская к Соломану, слышати хотящи премудрости Соломани, и многу мудрость виде и знамянья"[23]. А затем повествует о духовных исканиях Ольги, перемежая их обильными выдержками из текстов притч Соломоновых[24].

Однако более детальный анализ некоторых прямых отождествлений, подобных только что приведенному, показывает, что они могут, видимо, преследовать и не столь очевидную цель: дать "ключ" к пониманию

подтекста предшествующего и/или последующего повествования. Пока ограничимся таким "глухим" определением. Разъяснить его можно будет только после анализа тех форм использования библейских рассказов, которых мы пока не касались.

Фактически, разновидностью рассмотренного случая является библейская фразеология, которая пронизывает весь текст Повести. Уже первые летописные рассказы, основанные (что очень важно подчеркнуть) на устных преданиях, именно так включают библейский элемент. Например, знаменитые слова, с которыми под 6370 годом племена Северо-Западной Руси обращаются к варягам ("Земля наша велика и обилна, а наряда в ней нет"[25]), перекликаются со 111 псалмом ("обилие и богатство в доме его, и правда его пребывают вовек"[26]).

Другим примером может быть ответ варяга-христианина на требование киевлян отдать сына в жертву языческим богам. "Не суть то бози, но древо..., не ядять бо, ни пьють, ни молвять, но суть делани руками в дереве," - говорит он[27]. Перед нами - незаметная на первый взгляд, но легко атрибутируемая "цитата" из Ветхого Завета: "И будете... служить богам, сделанным руками человеческими из дерева и камня, которые не видят и не слышат, и не едят, и не обоняют"[28].

К сожалению, в подавляющем большинстве случаев обнаружить в тексте подобные "микроцитаты" довольно сложно. Тем более, что их форма во многом определялась тем, на какие переводы книг Священного Писания опирался летописец, и насколько точно он воспроизводил текст. А как мы уже отмечали, эти вопросы пока весьма далеки от сколько-нибудь полного решения.

К числу "невидимых" библеизмов можно отнести формулу, регулярно появляющуюся в Повести временных лет вплоть до 6527 года: "есть могила его и до сего дня". Она сопровождает сообщения о смертях Вещего Олега

(под 6420 годом)[29], князей Игоря (под 6453 годом)[30] и Олега Святославича (под 6485 годом)[31], Святополка Окаянного (под 6527 годом)[32].

Это выражение имеет стабильную форму и употребляется даже в тех случаях, когда летописец явно не знал, где похоронен князь (в частности, Вещий Олег, Святополк Окаянный[33]). Очевидно, смысл данной фразы не может быть сведен к буквальному ее значению. Мало того, столь же несомненно, что (по крайней мере, в ряде случаев) ее нельзя понимать как простое свидетельство существования "могилы" (т.е. надмогильной насыпи, кургана) до момента составления соответствующей летописной записи. Тем более, вряд ли ею можно пользоваться в качестве датирующего признака при установлении времени составления записи[34].

Анализируемое выражение, как можно полагать, в целом соответствует библейским указаниям точного "адреса" погребения библейских праотцев Авраама, Исаака и Иакова, а также их жен: Сарры, Ревекки, Лии и Рахили[35]. Над могилой последней Иаков, кстати, поставил "надгробный памятник... до сего дня"[36]. Точные топографические ориентиры могил праотцев и первых русских князей, видимо, "документируют" сам факт их смерти и соответствуют более раннему библейскому: "и он умер"[37].

Косвенным подтверждением такой трактовки является связь данного фразеологизма с князьями-язычниками. Когда же речь заходит о погребении княгини Ольги, первой из древнерусских правителей принявшей христианство, летописец намеренно не указывает, где именно она похоронена. Летописная запись столь лапидарна ("погребоша ю на месте"[38]), что кажется оборванной[39]. Смысл ее проясняется проложным указанием, что Ольга завещала себя "погрести с землею равно, а могылы не сыпати"[40]; т.е. не насыпать над своим захоронением кургана. Это сближает запись о погребении Ольги с сообщением о кончине первого библейского пророка Моисея, принявшего завет от Бога. Вместо обычного указания места

захоронения, в данном случае следует фраза: "И никто не знает места погребения его даже до сего дня"[41]. Кстати, рассказывая под 6491 годом о трагической гибели первых русских христиан, варягов-мучеников, летописец добавляет: "И не свесть никтоже, где положиша я"[42].

Библеизмом, видимо, является и требование волхвов, обращенное к Яню Вышатичу: "Нама стати пред Святославом, а ты не можеши створити ничтоже" (статья 6579 года)[43]. В нем можно видеть не только ссылку на статью Русской Правды, запрещающую мучить смердов "без княжьего слова"[44], но и на высказывания апостола Павла, адресованные мучившим его сотнику ("Разве вам положено бичевать римского гражданина, да и без суда?"[45]) и первосвященнику Анании ("Я стою перед судом кесаревым, где мне и следует быть судиму... Требую суда кесарева"[46]). И если Анания при этом распорядился бить Павла "по устам"[47], то Янь сначала приказывает бить волхвов, а затем - "вложити рубль в уста има" и тянуть за него лодку[48].

Приведенные примеры позволяют думать, что использование библейской терминологии и фразеологии не было для летописца лишь нейтральным литературным приемом, с помощью которого он описывает интересующие его события и лица. Такой "литературный стиль" (Д.С.Лихачев) явно намекал посвященному читателю на то, что в данном случае текст несет дополнительную смысловую нагрузку. Тем самым создавался, так сказать, интегральный текст второго порядка - на стыке буквального значения летописного сообщения и библейского повествования, лежащего в основе его формы.

Найти библеизм подобного вида в летописи довольно трудно. Для этого необходимо достаточно свободно владеть библейскими текстами. Обнаружить такую микроцитату мог только просвященный человек, поднаторевший в чтении богодухновенной, богословской и богослужебной

литературы. "Неведущиим" такое было явно не по силам. Следовательно, можно полагать, что летописец адресовал сокровенный "текст" своего труда совершенно определенной аудитории, скорее всего, таким же начитанным монахам, каким был сам.

Отсюда следует вывод о возможных дополнительных функциях данного вида летописных библеизмов. Они, например, могли указывать на определенный подтекст сообщения и одновременно давать "ключ" к нему.

Только что рассмотренный вид, в котором библейские мотивы включены в Повесть временных лет, как правило, связан с куда более глубоко запрятанным "цитированием" Священного Писания летописцем. Речь идет о летописных сообщениях, написанных "по мотивам" Библии. Сюжетная канва (а заодно и форма) в них опирается на Священное Писание. При первом знакомстве они представляются чем-то вроде "инсценировок" библейских сюжетов, в которых имена патриархов, царей и прочих действующих лиц заменены именами древнерусских князей и людей, их окружавших, а восточно-славянская ономастика подставлена вместо ветхозаветных топонимов.

Приведем несколько примеров.

В рассказе 6415 года о походе Олега на Константинополь вставлен сюжет о "паволочитых" и "кропиньных" парусах, которые князь велел сшить для своих кораблей после заключения мира с греками[49]. Приказание несколько странное: паруса из драгоценных шелковых тканей вряд ли могли быть достаточно прочными. И славяне скоро убедились в этом, когда ветер "раздра" роскошные паруса. И тогда воины Олега сказали: "Имемся своим толстинам, не даны суть словеном пре паволочиты".

Смысл этого рассказа неясен. Попытки истолковать его как насмешку киевлян над новгородцами, или как проявление недовольства новгородцев, "подчеркнувших свое невидное положение в войске Олега, простоту и

суровость своего походного быта"[50], вряд ли можно принять. Ведь из текста летописи следует, что если руси Олег приказал сшить паруса "паволочиты" (т.е. из ткани, вышитой шелком[51]), то "словеном кропиньныя", из коприны - шелка[52]. Разница, как видим, здесь почти неощутимая, если она вообще есть. Да и разделение руси и словен носит, скорее всего, вторичный характер.

Столь необычная деталь, как паруса из дорогих тканей, встречается и в Библии. Пророк Иезекииль, обличая роскошь, нечестие и идолопоклонство жителей финикийского города Тира, среди прочих излишеств упоминает узорчатые полотна из Египта, которые тиряне употребляют для изготовления парусов. Кроме того, в том же пророчестве ряд деталей совпадает с отдельными моментами в описании похода Олега в Греки. В частности, Иезекииль говорит о воинах из Персии, Лидии и Ливии, взявших на себя защиту Тира, в знак чего они повесили на него "щит и шлем". За товары, вывозимые из Тира, другие страны платили золотом, пурпурными и узорчатыми тканями, пшеницей, оливковым маслом, сластями, медом, вином и "выделанным железом"[53].

Соответствено, в рассказе о походе Олега сообщается, что он "повеси щит свой въ вратех (в Ипатьевской летописи - "повеси щиты своя"[54]) показуа победу[55]", а затем возвращается в Киев, "неся злато, и паволоки, и овощи, и вина, и всякое узорочье"[56].

Приведенные параллели позволяют предположить, что тем самым летописец указывал на определенное тождество Руси и Тира. В то же время эпизод с парусами, видимо, подчеркивал, что Русь никогда не достигнет мощи и богатства финикийского города ("не даны суть словеном пре паволочиты").

С другой стороны, заключительный стих пророка - "ты сделался ужасом, - и не будет тебя вовеки"[57] - служит своеобразным предисловием к заключительной фразе летописной статьи: "И прозваша Олга - вещий: бяху

бо людие погани и невеигласи"[58]) и следующего под 6420 годом повествования о предсказанной кудесником смерти князя.

Все это, видимо, составляло когда-то монотематический рассказ. Основная идея его перекликалась с продолжением пророчества Иезекииля, посвященным обличению "начальствующего в Тире". Тема обличения-гордость и дерзость правителя, поставившего "ум свой наравне с умом Божиим". "От красоты твоей возгордилось сердце твое, - утверждает Иезекииль, - от тщеславия твоего ты погубил мудрость твою; за то Я повергну тебя на землю, перед царями отдам тебя на позор"[59].

Кроме того, этот рассказ должен был напомнить читателю признак, отличающий истинных пророков от самозванцев: "Если пророк скажет именем Господа, но слово то не сбудется и не исполнится, то не Господь говорил сие слово, но говорил сие пророк по дерзости своей, - не бойся его"[60] . Олег не смог разгадать загадку, загаданную ему волхвом, посчитав пророчество того несбывшимся - и поплатился за свою дерзость. При этом сам Олег, несмотря на свое прозвище, не смог предсказать собственное будущее. Это еще раз подтверждало, что Вещим его назвали "люди погани и невеигласи".

Кстати, по аналогичной схеме: провокационная просьба рассказать о собственной дальнейшей судьбе - ошибочный ответ - убийство ложного пророка - строятся рассказы о волхвах, возглавивших восстания в Белоозере и Новгороде (статья 6579 года)[61].

В ряде случаев поиск скрытых в летописном повествовании библейских сюжетов облегчается "сигнальными" сопоставлениями героев летописного рассказа с персонажами Священного Писания. В них, как мы уже отмечали, может содержаться ключ к пониманию подтекста предшествующего или последующего изложения.

Так, прямое сопоставление княгини Ольги с "царицей Ефиопской" позволяет отыскать в фольклорном по происхождению рассказе о том, как Ольга "переклюкала" византийского императора, скрытый библейский мотив. С этой точки зрения, летописное повествование можно истолковать следующим образом. Ольга, как и царица Савская, отправляется в Константинополь, чтобы испытать его правителя (как Соломона) загадками. Однако константинопольский император, в отличие от легендарного правителя Иерусалима, оказывается не в состоянии объяснить приехавшей "царице" (да и себе самому) ее вопросы. Не разгадав истинный смысл предложений Ольги, он вынужден против своей воли выполнить все ее желания и признать ее мудрость ("переклюкала мя еси"). В результате византийский император и русская княгиня меняются "ролями". Теперь он, пораженный мудростью Ольги (как царица Савская, пораженная ответами Соломона), одаривает ее золотом, серебром, дорогими тканями и различными сосудами - всем тем, что Соломон получал ежегодно в дар от соседних правителей[62].

Подобная интерпретация летописного текста могла бы выглядеть спорной, если бы летописец на "закрепил" ее прямым указанием на тождество Ольги и царицы Савской.

"Сигналом" представляется и уже упоминавшееся сопоставление князя Владимира Святославича с Соломоном. Заявление о женолюбии того и другого правителя служит своеобразным предисловием и введением к их дальнейшему сопоставлению. В частности, серия сообщений 6497 и 6504 годов о строительстве Владимиром Успенской церкви в Киеве имеет, как нам представляется, несомненные параллели с библейским рассказом о строительстве Соломоном храма в Иерусалиме. Приведем для сравнения несколько близких фрагментов летописного и библейского текстов.

Повесть временных лет	3 книга Царств
1. Володимер... помысли создати церковь пресвятыя богородица... И наченшю же здати, и яко скончa зижа, украси ю иконами...[63]	1. И вот, я (Соломон) намерен построить дом имени Господа, Бога моего... И построил он храм, и кончил его, и обшил храм кедровыми досками[64].
2. Володимер видев церковь свершену,вшед в ню и помолися богу, глаголя: "Господи, боже!.. Призри на церковь твою си, юже создах недостойный раб твой, - въ имя рожьшая тя матере приснодевыя богородица. Аже кто помолиться в церкви сей, то услыши молитву его молитвы ради пречистыя богородица"...[65]	2. Так совершена вся работа, которую производил царь Соломон для храма Господа... И стал Соломон пред жертвенником Господним..., и воздвиг руки свои к небу, и сказал: Господи, Боже Израилев!.. Небо и небо небес не вмещают тебя, тем менее храм сей, который я построил имени Твоему. Но призри на молитву раба Твоего...; услышь молитву, которою будет молиться раб Твой на месте сем[66].
3. Избыв же Володимер сего, постави церковь, и створи праздник велик... Праздновав 8 дний, и възвращашеться Кыеву... и ту пакы сотворяше праздник велик, сзывая бещисленное множество народа. Видя же люди хрестьяны суща, радовашеся душею и телом[67].	3. И сделал Соломон в это время праздник, и весь Израиль с ним...- семь дней и еще семь дней, четырнадцать дней. В восьмой день Соломон отпустил народ. И благословили царя, и пошли в шатры свои, радуясь и веселясь в сердце о всем добром, что сделал Господь...[68].

Завершается это сопоставление еще одной незаметной параллелью. Владимир "живяще... в страсе божьи... по устроенью отьню и дедню"[69], подобно Соломону, который "возлюбил... Господа, ходя по уставу Давида, отца своего"[70]. Любопытно, что такое заимствование текста рождало скрытое противоречие: предки Владимира не были христианами, а потому он не мог жить по их законам и одновременно оставаться богобоязненным. Видимо, чтобы снять противоречие, летописец разбил эту фразу на две части, разделив их рассказом о введении Владимиром по настоянию епископов казни для разбойников[71].

К сожалению, "сигнальные" сопоставления летописных и библейких персонажей, подобные только что рассмотренным, встречаются довольно редко. Куда чаще летописец проводит такие аналогии тайно, "конспиративно". С чем это связано, можно только догадываться. Возможно, именно в их неочевидности он видел проявление истинного смысла происходящего. Найденный смысл он закреплял для себя и для посвященных, сопоставляя свое сообщение по форме с соответствующим библейским сюжетом, и в то же время оставлял скрытым от глаз профанов.

Не исключено, на наш взгляд, что такой подход давал летописцу возможность противопоставить свой взгляд на вещи официальному заказу, который он получал. Если это так, появляется надежда решить пока совершенно неизученную проблему взаимоотношений заказчика летописи и летописца-исполнителя. Во всяком случае, разделение явной, четко сформулированной оценки того или иного исторического деятеля и скрытой его характеристики, данной посредством соотнесения с определенным персонажем библейского повествования, дает возможность поставить ряд вопросов. Прежде всего, различаются ли "открытая" и сокровенная характеристики? Если да, чем это объясняется? Связано ли это различие с несовпадением "мирских страстей и политических интересов" заказчика и

летописца? Если да, кому из них какая характеристика принадлежит? Естественно, перечень таких вопросов можно продолжить.

Вернемся, однако, к скрытым библеизмам летописи. Выявление их без какого-то "внешнего" знака летописца представляет большие трудности. Здесь, как правило, не может помочь текстологическое сопоставление. Во-первых, переложение библейского сюжета скорее всего было достаточно вольным. Во-вторых, нам не известно заранее, с каким именно переводом библейского текста надо сопоставлять тот или иной фрагмент летописи. Да и в дальнейшем вероятность того, что будет найден именно тот перевод, которым пользовался летописец, чрезвычайно мала. Поэтому единственным основанием для такого соотнесения, видимо, может являться деталь описания, либо характерный фразеологический оборот, заимствованные из Библии.

Вопрос в этом случае должен стоять так: почему летописец прибег к помощи именно этого оборота или термина, использовал в описании события именно такую, а не какую-либо иную деталь? Можно, конечно, просто сослаться на случайное совпадение. Однако, учитывая несомненное литературное мастерство летописца, а также сам характер его работы в течение целого года, результатом которой оказывалась запись объемом всего в несколько строк, приходится отдать предпочтение "примату сознательности" в действиях автора летописи. Поэтому каждая деталь летописного рассказа должна рассматриваться в первую очередь как продукт намеренного, целенаправленного выбора летописца. Наша же задача заключается в восстановлении самого процесса выбора, "угасшего" в этом продукте. Такая постановка вопроса правомерна, впрочем, и в том случае, когда летописец невольно сближал описание происходящего с библейским сюжетом, действовал на бессознательном уровне (то, что в богословии называется промысленно).

Разберем с этой точки зрения некоторые детали летописных описаний.

Судя по всему, Владимир сопоставлялся в Повести временных лет не только с Соломоном, но и с другими библейскими персонажами. Например, краткая статья 6478 года рассказывает о том, как новгородцы, по совету Добрыни, попросили Святослава поставить к себе князем Владимира. При этом внимание читателя обращается на то, что матерью Владимира была сестра Добрыни, ключница Малуша. Перечисленные детали заставляют читателя вспомнить библейскую историю о том, как Авимелех, сын Иероваала от рабыни, был поставлен царем в Сихем, "к братьям матери своей". Именно они уговорили жителей Сихема просить Авимелеха стать царем в их городе[72]. Интересно также отметить, что Владимир здесь сравнивается с тем самым братоубийцей Авимелехом, с которым под 6527 годом будет сравниваться Святополк Окаянный.

Кроме того, Владимир достаточно последовательно отождествляется в Повести с Измаилом, сыном Авраама от служанки Сарры, египтянки Агари. На это намекает, в частности, перечень двенадцати сыновей Владимира под 6496 годом[73], имеющий образец, надо думать, в библейском тексте: "И вот имена сынов Измаиловых, имена их по родословию их: первенец Измаилов Наваиф, за ним Кедар, Адбеел, Мивсам, Мишма, Дума, Масса, Хадад, Фема, Иетур, Нафиш и Кедма. Сии суть сыны Измаиловы, и сии имена их, в селениях их, в кочевьях их. Это двенадцать князей племен их"[74].

Продолжением такого сопоставления является, видимо, история со сватовством Владимира к Рогнеде. Ответ полоцкой княжны в передаче летописца ("Не хочю розути робичича"[75]) отсылал читателя к словам Сарры: "Выгони эту рабыню и сына ее, ибо не наследует сын рабыни сей"[76], а также к символическому толкованию их апостолом Павлом[77]. Смысл ответа Рогнеды сводится, таким образом, к тому, что Владимир, по мнению

летописца, - "сын греха", нехристь. Такая трактовка делает более понятным развитие данного сюжета в Корсунской легенде, которая завершается крещением равноапостольного князя.

Одновременно, видимо, этой деталью могла подчеркиваться роль Владимира в будущей истории Руси. Дело в том, что Аврааму было обещано Богом, что от Измаила произойдет великий народ[78].

Еще одна скрытая идентификация Владимира с библейским персонажем просматривается в форме, которая придана летописцем другому перечню сыновей киевского князя. Он приводится в Повести временных лет под 6488 годом. Здесь сообщается: "Бе же Володимер побежен похотью женьскою, и быша ему водимыя: "Рогънедъ, ... от нея же роди 4 сыны: Изеслава, Мьстислава, Ярослава, Всеволода, а 2 дщери; от грекине - Святополка; от чехине - Вышеслава; а от другое - Святослава и Мьстислава; а от болгарыни - Бориса и Глеба"[79]. Ему близок перечень сыновей патриарха Иакова: "Сынов же у Иакова было 12. Сыновья Лии: первенец Иакова Рувим, по нем Симеон, Левий, Иуда, Иссахар и Завулон. Сыновья Рахили: Иосиф и Вениамин. Сыновья Валлы, служанки Рахилиной: Дан и Неффалим. Сыновья Зелфы: Гад и Асир"[80].

Сравнение Владимира с Иаковом могло основываться на том, что оба эти персонажа незаконно захватили право, принадлежавшее их старшему брату.

С Иаковом систематически сравнивается в Повести и сын Владимира, Ярослав, традиционно называемый в исторической литературе, начиная с конца XIX века, Мудрым. Их сближает не только присвоенное право первородства. И того, и другого пытался убить старший брат, но в обоих случаях героя предупреждает близкая ему женщина: Ярослава - сестра Предслава, а Иакова - мать Ревекка. От гнева брата оба бегут к родственникам матери, за пределы страны (Ярослав - за море, куда, кстати, в

свое время убегал от Ярополка и Владимир, а Иаков - в Месопотамию). Там они женятся на дальних родственницах матери (Ярослав - на шведской принцессе Ингигерд, а Иаков - на дочерях Лавана, Лии и Рахили). Наконец, Ярослав, как и Иаков, был хром. Причем о хромоте его летописец вспоминает всего один раз, в обстановке, напоминающей библейский рассказ о том, как охромел Иаков. В обоих случаях дело происходило на берегу реки, ночью, во время борьбы (Ярослава - со Святополком, а Иакова - с ангелом).

Тема хромоты Ярослава наводит и на другую библейскую параллель.

Когда Давид шел завоевывать Иерусалим, ему было предсказано, что город будут защищать слепые и хромые. После взятия Иерусалима Давид приказал убивать и тех и других. "Почему и говорится: - продолжает автор этого библейского рассказа, - слепой и хромой не войдет в дом Господень"[81].

Упоминание Ярослава как хромца ("Что придосте с хромьцемь сим? - спрашивает у новгородцев воевода Святополка[82]) непосредственно перед битвой вполне может быть понято как намек на то, что Святополк в этом рассказе идентифицируется с Давидом, Киев - с Иерусалимом, а сам Ярослав - с хромцом, который не должен туда попасть[83].

Подтверждением такой трактовки является развитие данного сюжета в статье 6532 года, в сообщении о Лиственской битве. Против Мстислава Тмутараканского вместе с Ярославом сражается Якун Слепой. Именно так читает имя варяга автор Киево-Печерского патерика, несмотря на то, что, кажется, Н.П.Ламбин был прав, считая прозвище Якуна недоразумением, возникшим из-за неправильного разделения текста на слова - надо было: "и бе Якун сь леп", т.е. красив[84]. Во всяком случае, автор летописной статьи дал достаточные основания для такого, ошибочного прочтения, что позволяет видеть в этой формулировке определенный умысел. Если же текст намеренно был написан так, что допускал двойственное прочтение (при

слитном написании строки), то можно говорить о семантическом повторе сюжета 6524 года, усиленном включением слепца.

Отождествление Ярослава с Иаковом, с одной стороны, и противником Давида, с другой, явно противоречит апологетической оценке его в "открытом" тексте Повести временных лет. Это еще раз заставляет нас вернуться к мысли о возможном несовпадении точек зрения летописца и заказчика летописи.

Приведенные примеры, конечно, не исчерпывают всего объема скрытых библеизмов Повести, да это и не было задачей автора. Важнее было установить их существование в ранних летописных текстах.

Все сказанное о "невидимых" фрагментах Священного Писания в Повести временных лет позволяет сделать некоторые выводы об их функциях в летописном изложении.

Прежде всего, они давали летописцу типологию происходящего, помогали отделять существенное от несущественного. Для автора летописи, так же как и для большинства его современников, истинный смысл событий проявлялся в отзвуках сакральных сюжетов, которые могут быть обнаружены в них. История для него - лишь новые формы проявления, развития ситуаций и образов библейских, продолжающих существовать, совершаться сегодня[85]. Священное Писание задавало летописцу семантический фонд, из которого оставалось выбрать готовые формы для восприятия, описания и одновременной оценки событий и личностей.

Вряд ли можно расценивать использование библейских мотивов лишь как литературный прием описания происходящего. Библия - тот фильтр, сквозь который средневековый автор видел мир, воспринимал и осваивал его. Поэтому интерпретация летописного текста без учета такого - библейского - угла преломления информации не может дать положительного результата. Буквальное понимание того, что написал

летописец, может дать лишь самое поверхностное и приблизительное представление о том, что же на самом деле происходило на его глазах, о чем он слышал или участником чего был. А иногда историк может оказаться и просто в ложном положении, приняв какой-то символический образ за историческую реалию.

Подведем итоги. Анализ форм, в которых тексты Священного Писания присутствуют в Повести временных лет, показывает, что библеизмы играют важную роль не только в описании событий прошлого и отдельных исторических лиц, но и в освоении летописцем всех сторон социальной жизни. Играя роль понятийно-категориального аппарата, они помогали автору летописи систематизировать результаты чувственного восприятия, выделять существенные события, давать им нравственную оценку. Именно эти функции определили их место и роль в летописном тексте. В частности, с их помощью в летописи создается особый - символический - уровень кодировки исторической информации, до сих пор не выявленный и не проанализированный историками. Выделение его в полном объеме и разработка методики его анализа, начиная с обнаружения символических записей и кончая дифференциацией в них реальных и символических информационных блоков, а также расшифровки символических значений текста, представляется одной из актуальных задач современного отечественного источниковедения. Настоящая статья - лишь первый шаг в этом направлении.

Примечания.

1. Барац Г.М. О библейско-агадическом элементе в повестях и сказаниях начальной русской летописи. К., 1907 (отд. отт. из ж. "Украина"); его же. Происхождение летописного сказания о начале Руси. К., 1913; его же. О составителях "Повести временных лет" и ее источниках, преимущественно еврейских. Берлин, 1924, и др.

2. Федотов Г.П. Православие и историческая критика// Путь: Орган русской религиозной мысли. Париж, 1932, апрель. № 33. С. 13.

3. Лихачев Д.С. О художественных методах русской литературы XI-XII вв.//ТОДРЛ. М.; Л., 1964. Т.20. С. 21. Ср.: Воронин Н.Н. "Анонимное" сказание о Борисе и Глебе, его время, стиль и автор// ТОДРЛ. М.; Л., 1957. Т. 13. С. 13.

4. Творогов О.В. Задачи изучения устойчивых литературных формул Древней Руси//ТОДРЛ. М.; Л., 1964. Т. 20. С. 37.

5. Шахматов А.А. Повесть временных лет. Пг.. 1916. Т. I. С. 72-74, 80-81, 92, 97-99, 101, 104, 106, 121-127, 149, 151-154, 157, 159, 165-167, 169, 173-174, 177-178, 185, 193, 212-215, 252, 257-258, 280-282, 291, 292, 313, 326, 333-334, 352.

6. Барац Г.М. О составителях ... С. 216, 226.

7. Повесть временных лет/ Подг. текста Лихачева Д.С. Под ред. Адриановой/Перетц В.П. (далее - ПВЛ). М.; Л., 1950. Ч. I. С. 45, 61, 82, 82, 89, 134, 146. Ср.: Шахматов А.А. Повесть временных лет. С. 72, 104, 152-153, 159, 165, 166-167, 257-258, 281-282.

8. Лазарев В.Н. Искусство Новгорода. М.; Л., 1947. С. 23, 79, и др.; его же. Фрески Софии Киевской// Лазарев В.Н. Византийское и древнерусское искусство: Статьи и материалы. М., 1978; его же. О росписи Софии Новгородской // Там же. С. 127 и др.

9. См.: Евсеев И.Е. Книга пророка Исайи в древнеславянском переводе. СПб., 1987. Ч. 1; его же. Рукописное предание славянской Библии.

СПб., 1911; Брандт Р. Григоровичев паремейник. М., 1893-1901. Вып. 1-4: Михайлов А.В. К вопросу о литературном наследии свв. Кирилла и Мефодия в глаголических хорватских миссалах и бревиариях: Из истории древнеславянского перевода книги Бытия пророка Моисея. Варшава, 1904; его же. Опыт изучения текста книги Бытия пророка Моисея в древнеславянском переводе. Варшава, 1912. Ч.I: Паримейный текст; Дурново Н.К. К вопросу о древнейших переводах на старославянский язык библейских текстов//ИОРЯС, 1925. Т. 25. С. 353-429.

К числу наиболее серьезных работ последнего времени относится доклад А.А.Алексеева, прочитанный на П Международной церковной научной конфренции "Богословие и духовность", прошедшей в мае 1987 г. в Москве (Алексеев А.А. Текстологическое значение Геннадиевской Библии 1499 года// Тысячелетие Крещения Руси. М., 1989. С. 327-329).

10. ПВЛ. Ч. I. С. 177-178.

11. Рим. 12. 19.

12. Евр. 10. 30.

13. ПВЛ. Ч I. С. 98.

14. Быт. 4. 15.

15. Быт. 4. 24.

16. Ср.: Барац Г.М. О составителях... С. 179.

17. См., напр.: Мещерский Н.А. Отрывок из книги Иосиппон в Повести временных лет// Палестинский сборник. М.; 1956. Вып. 2; его же. К вопросу об источниках Повести временных лет// ТОДРЛ. М.; Л., 1957. Т. 13, и др. Выявленная в этих работах текстуальная параллель между Иосиппоном и Повестью была в свое время определена Г.М.Барацем (О составителях... С. 248-255). Однако Н.А.Мещерский, по мнению Л.С.Чекина, сделал данное наблюдение самостоятельно (Chekin L. The Role of Jews in Early Russian

Civilization in the Light of a New Discovery and New Controversies // Russian History. 1990, Winter. Vol. 17. № 4. P. 382).

18. ПВЛ. Ч. I. С. 57.

19. ПВЛ. Ч. I. С. 45.

20. ПВЛ. Ч. I. С. 98.

21. Быт. 20.2-6; 26. 6-10.

22. Кстати, в Радзивиловской летописи вместо Авимелеха здесь упоминается - явно не на месте - все тот же Ламех (ПСРЛ. Л., 1989. Т. 38. С. 63). А.А. Шахматов считал эту замену простой опиской (Шахматов А.А. Обозрение русских летописных сводов XIУ-ХУI веков. М.; Л., 1938. С. 64).

23. ПВЛ. Ч.I. С. 45.

24. Притч. 8. 17; 1. 20-22; 13. 20; 2.2; 8.17.

25. ПВЛ. Ч. I. С. 18.

26. Пс. 111. 3.

27. ПВЛ. Ч. I. С. 58.

28. Втор. 4. 28.

29. ПВЛ. Ч. I. С. 30.

30. ПВЛ. Ч. I. С. 40.

31. ПВЛ. Ч. I. С. 53.

32. ПВЛ. Ч. I. С. 98.

33. См.: Лященко А.И. Летописные сказания о смерти Олега Вещего // ИОРЯС. Л., 1925. Т. 29. С. 254-288; Марков А.В. Поэзия Великого Новгорода и ее остатки в Северной России// Пошана. Харьков, 1908. Т. 18. С. 454, и др.

34. Ср.: Шахматов А.А. Разыскания о древнейших русских летописных сводах. СПб., 1908. С. 415-416; Тихомиров М.Н. Происхождение названий "Русь" и "Русская земля"// Тихомиров М.Н. Русское летописание. М., 1979. С. 26; его же. Начало русской историографии//Там же. С. 63;

Лихачев Д.С. Повесть временных лет: Историко-литературный очерк// ПВЛ. Ч. 2. С. 56; его же. Комментарий// Там же. С. 320; Кузьмин А.Г. Русские летописи как источник по истории Древней Руси. Рязань, 1969. С. 145; его же. Начальные этапы древнерусского летописания. М., 1977. С. 346-347, и др.

35. Быт. 25. 8-10; 35. 19-20, 29; 49. 29-32; 50. 12-13.

36. Быт. 35. 19-20.

37. Быт. 5. 5, 8, 11, 14, 17, 20, 27, 31; 9. 29.

38. ПВЛ. Ч. I. С. 48.

39. См.: Тихомиров М.Н. Начало русской историографии. С. 63, и др.

40. "Прилуцкий" пролог на март-август, XIУ-XV вв.// ГПБ, собрание Санкт-Петербругской Духовной Академии. А. I, 264. Т. I. Л. 185б.

41. Втор. 34.5-6.

42. ПВЛ. Ч. I.С. 58.

43. ПВЛ. Ч. I. С. 118.

44. Черепнин Л.В. Русская Правда (в Краткой редакции) и летопись как источники по истории классовой борьбы// Академику Б.Д.Грекову ко дню 70-летия: Сб. статей. М., 1952. С. 89-99.

45. Деян. 22. 25.

46. Деян. 25. 10-11.

47. Деян. 23. 2.

48. ПВЛ. Ч. I. С. 118.

49. ПВЛ. Ч. I. С. 25.

50. Лихачев Д.С. Комментарий. С. 270.

51. Ср.: "паволока бо испестрена многими шолкы" /Лексика и фразеология "Моления" Даниила Заточника. Л., 1981. С. 140/.

52. СлРЯ XI-ХУП вв. Т. 8. С. 73.

53. Иез. 27.

54. ПСРЛ. М.; Л., 1962. Т.2. С. 19.

55. Слово "победа" в древнерусском языке, кроме современного смысла, означало также: ›поражение, война, соблазн, беда‹/СлРЯ XI-ХУП вв. Т. 15. С. 120./. Слово же "победница" значило ›заступница, защитница‹ /Там же. С. 122/.

56. ПВЛ. Ч. I. С. 25.

57. Иез. 27. 36.

58. ПВЛ. Ч. I. С. 25.

59. Иез. 28.

60. Втор. 18. 20-22.

61. ПВЛ. Ч. I. С. 117-121.

62. ПВЛ. Ч. I. С. 44; 3 Цар. 10.1-26.

63. ПВЛ. Ч. I. С. 83.

64. 3 Цар. 5.5; 6.9.

65. ПВЛ. Ч. I. С. 85.

66. 3 Цар. 7.51; 8. 22-30.

67. ПВЛ. Ч. I. С. 85.

68. 3 Цар. 8. 65-66.

69. ПВЛ. Ч. I. С. 86, 87.

70. 3 Цар. 3.3.

71. ПВЛ. Ч. I. С. 86-87.

72. ПВЛ. Ч. I. С. 49-50.

73. ПВЛ. Ч. I. С. 83.

74. Быт. 25.12.-16.

75. ПВЛ. Ч. I. С. 54.

76. Быт. 21.1.

77. Гал. 4.25-36.

78. Быт. 21.13.

79. ПВЛ. Ч. I. С.56-57.

80. Быт. 35. 22-26.

81. 2 Цар. 5. 6-9, 11.

82. ПВЛ. Ч. I. С. 96.

83. Киев во времена Владимира Святославича и Ярослава Владимировича строился как подобие нового Иерусалима - центра Обетованной земли, образом которой представлялась Русская земля (См.: Лебедев Л., протоиер. Богословие Русской земли как образа Обетованной земли Царства Небесного: На некоторых примерах архитектурно-строительных композиций XI-XVII веков// Тысячелетие Крещения Руси. М., 1989. М. 140-142 и др.).

84. Ламбин Н.П. О слепоте Якуна и его златотканной луде: Историко-филологическое разыскание // ЖМНП, 1858. Т. 98. С. 33-76.

85. Ср.: Гуревич А.Я. Социальная психология и история: Источниковедческий аспект// Источниковедение: Теоретические и методические проблемы. М., 1969. С. 419; его же. Категории средневековой культуры. 2-е изд. М., 1984. С. 25-26, 114, 120, 156-157 и др.

Протоиерей Лев Лебедев

К вопросу о происхождении "Поучения философа князю Владимиру" в тексте "Повести временных лет"

"Поучение философа князю Владимиру" в тексте нашей "Повести временных лет" - одно из самых замечательных и самых загадочных мест летописи. Как оно вообще могло оказаться здесь? Ясно, что это не может быть "стенограммой" беседы греческого проповедника с князем Владимиром, или свободным изложением содержания беседы, сделанным "по памяти" и по "горячим следам" кем=либо из случайных русских писцов. "Поучение" представляет собою очень стройное, последовательное, глубоко продуманное сочинение, излагающее ход священной истории от сотворения мира до времен автора "Поучения", попутно трактующее и некоторые вероучительные истины христианства. Оно содержит в себе удивительно органичный, творческий сплав данных и цитат Священного Писания с данными Священного Предания, обнаруживая в авторе не только богослова - глубокого знатока Писания и Предания, но и человека, имевшего при написании "Поучения" буквально под рукой книги Ветхого и Нового Заветов, откуда он делал дословные выписки. Это настоящий огласительный (катехизический) трактат - результат неспешного, вдумчивого богословского труда. В текст "Повести временных лет" трактат вставлен настолько искусно, что создается впечатление принадлежности текста самому нашему летописцу, который как бы воспроизводит "своими словами" то, что говорил греческий "философ" князю Владимиру. Прием известный с глубокой древности. Отвлеченно рассуждая, можно предположить, что кто=то из наших талантливых писателей, скажем, тот же преподобный Нестор, задался целью, зная основное содержание слов греческого проповедника, "реконструировать" его проповедь таким образом, чтобы написать свое строй-

ное катехизическое произведение, "вложив ег уста" миссионера-грека. Однако конкретное содержание "Поучения" свидетельствует о том, что это не русское произведение. Слишком много данных и деталей, не соотносимых с потребностями катехизации именно русского общества, есть подробности, противоречащие обычным приемам русского изложения. Так, в "Поучении" Ваал сравнивается с греческим Ареем - богом войны, и только. Обычно языческих божеств других народов наши писатели сравнивают со своими языческими божествами (в данном случае явно напрашивалось бы сравнение с Перуном, но оно не сделано). Очень много внимания уделено полемике с иудаизмом в виде особого, обширного доказательства "отвержения" Богом иудеев и призвания "иных народов". Никакой особой опасности в идейно=духовном плане для русского общества X в. иудаизм не представлял, хотя его проповедники, согласно летописи, и пытались обращаться с проповедью к нашему князю. В этом смысловом пункте "Поучения" определенно просматривается какая=то индивидуальная приверженность автора антиудейской теме, возникшая не на русской почве. Вместе с тем большое внимание уделено истории возникновения по "научению диавола" языческого идолопоклонства, его развитию, что явно рассчитано и на славян-язычников[I].

Правильным все же, на наш взгляд, будет признание, что "Поучение философа" - это переписанное, и, возможно, несколько измененное русским летописцем, не русское сочинение.

В таком случае, когда оно возникло и кто его автор?

"Повесть временных лет" называет автора "философом", не указывая ни имени, ни церковного сана. Почему?! Почему не русским, а чисто греческим словом обозначен автор "Поучения"? Если наш летописец хотел подчеркнуть особенную одаренность и знания проповедника, он мог назвать его "мудрым", "зело мудрым", "искусным в книжном нау-

чении", или как=нибудь еще по=русски, но с какой стати употреблять здесь чисто греческое слово "философ"? Тех, кто крестил князя Владимира и проповедал ему основные истины веры и историю Вселенских соборов (тоже очень глубокое богословие!), наша летопись называет согласно их церковному положению: "епископ корсунский с царицыными попами". Если бы проповедавший князю Владимиру грек имел хоть какой=нибудь сан, - был бы диаконом, пресвитером, или епископом, то нет никакого сомнения в том, что в русской летописи это обязательно было бы упомянуто. Обозначение "философ" не могло родиться у русских хронистов, оно должно было придти вместе с проповедником, как его прозвище, которое он имел и был с ним известен до прихода на Русь, в какой=то иной среде. Никого из мудрых и книжных людей наша летопись не называет "философами", кроме тех, кто обозначен этим словом в нерусских источниках, используемых нашим летописцем. Таковым является так называемое "Сказание о преложении книг", помещенное в "Повести временных лет" под 898 г. и представляющее собою краткое повествование о деятельности Солунских братьев в Великой Моравии, заимствованное из "Моравского Жития Святителя Мефодия". В этом летописном рассказе, в частности, говорится: "... Царь Михаил созвал всех философов и передал им все, сказанное славянскими князьями. И сказали философы: "В Селуни есть муж, именем Лев. Имеет он сыновей, знающих славянский язык; два сына у него искусные философы" (речь идет о Мефодии и Константине (Кирилле) - будущих просветителях славян)[2]. Хотя здесь моравский источник обоих называет философами, но известно, что как прозвище слово "философ" особенно прилепилось к Кириллу (Константину): "Кирилл философ".

А.В.Карташов приводит любопытные данные о том, что в одном из житийных текстов ХУ в. новгородского происхождения греческий философ, проповедавший князю Владимиру, прямо отождествляется с Кирил-

лом Философом: "... Древле приходи в Русь философ учити Владимира, емуже имя Кирилл"[3]. В "Житии Владимира" в "Минее" ХУШ в. это подтверждается, но говорится, что Кирилл Филисоф, проповедавший Владимиру, был не тот знаменитый просветитель славян, а другой, но с таким же именем и прозвищем[4]. Это явная натяжка с целью выйти из трудного положения. Может быть авторы новгородского текста не знали, что Кирилл Философ жил за сто лет до князя Владимира, или как-то ошиблись при переписке древних текстов? Но вот по данным того же А.В.Карташова в Софийской "Кормчей" ХШ в. начало "Устава князя Владимира" изложено так: "Се яз, князь Василий, нарицаемы Володимер, сын Святославль, внук Игорев, Блаженныя княгини Ольги, восприял есмь святое крещение от грецькаго царя и от Фотия, патриарха цареródьскаго"[5]. Но Фотий жил за 100 лет до Владимира и именно он благославлял Кирилла и Мефодия на миссионерское служение.

Перед нами, таким образом, довольно древняя тенденция ошибочно смешивать крещение князя Владимира с эпохой Кирилла и Мефодия и патриарха Фотия.

Как это могло произойти? Нам уже приходилось писать об этом в нашей книге "Крещение Руси"[6]. Напомним вкратце суть дела. После набега Руси на Константинополь 18-25 июня 860 г. при Аскольде и Дире между Русью и Византией начались "какие-то переговоры"[7]. Цель их передана греческими хронографами так: "... немного времени спустя (после набега - Авт.) от руссов в царствующий град пришло посольство, просившее сделать их участниками Божественного Крещения, что и было исполнено"[8]. Эти данные подтверждаются другими документами: "Окружным посланием" Патриарха Фотия 866 г. по поводу крещения Болгарии (где говорится о том, что и русские "променяли прежнее нечестие на чистую и неподдельную христианскую веру, с любовью поставив себя в чине друзей и подданных наших... приняли епископа и пастыря

и лобызают святыни христиан с великим усердием и ревностью"[9], жизнеописанием Василия I, сделанным его внуком Константином Багрянородным (где говорится, что Василий I "устроил так, что они (русские - Авт.), приняли епископа"[10]), древними диптихами Константинопольского патриархата (где со второй половины IX в. Русская епархия числится сперва на 61-м, потом на 60-м месте в перечне епархий). Косвенно это хорошо подтверждается и данными "Повести временных лет", где сообщается, что при князе Игоре в Киеве стояла христианская церковь Пророка Илии (построенная, как полагают, еще Аскольдом). Археологические раскопки в Новгороде также дают свидетельства о существовании христианства и храмов до официального Крещения Руси. Здесь обнаружены остатки церкви Спаса на Розваже, существовавшей задолго до 988 г.[11] Подтверждается это и житийной литературой, где говорится о преследовании христианства и разорении церквей на Руси при Олеге (после 882 г.)[12]. Итак, нет сомнения в том, что в самом начале 60-х годов IX в. (в 861 или 862 гг.) на Руси, очевидно в Киеве, было совершено первое массовое крещение русских и учреждена епархия, подчиненная юрисдикции Константинопольского Патриархата, как об этом и говорят византийские источники.

Русские летописи хранят по этому поводу полное молчание, лишь косвенно подтверждая наличие христианства на Руси до 988 г.

Но вот в "Моравских житиях Кирилла и Мефодия" в повествовании об их миссии в Хазарию, говорится, что в самом начале 60-х годов IX в. (по мнению ученых, - в 861 г. или в конце 860 г.), то есть одновременно с "посольством от руссов", в Константинополь пришло посольство из Хазарии с письмом кагана, в котором, в частности, говорилось: "Евреи побуждают нас принять свою веру и обычаи, с другой стороны сарацины... принуждают нас принять свою веру... Вы - великий народ, от Бога царство держите. Вашего совета спрашиваем и про-

сим от вас мужа книжного. Если переспорит иудеев и сарацинов, то примем вашу веру..." В ответ на это посольство Византия якобы посылает в Хазарию Кирилла Философа с братом Мефодием, где Кирилл одерживает победу в споре с иудеями и мусульманами, крестит до 200 человек желающих, и в результате хазарский каган со старейшинами и народом принимают решение, запрещающее под страхом смерти исповедать иудаизм, мусульманство, и грозят тем же "кланяющимся на Запад", то есть приверженцам Римской Церкви, выражая при этом желание "идти на службу" Византийскому императору, куда тот захочет[13]. Однако известно, что с VIII в. в Хазарии в качестве государственной религии (по крайней мере - религии правящей верхушки каганата) прочно утвердился иудаизм. Хазарский каган поэтому никак не мог посылать посольство в Византию с такими просьбами, какие изложены в "Житии Кирилла". Это дало основание Б.Н.Флоре и другим ученым утверждать, что цель "послов от хазар", "как она изложена в "Житии Константина": является вымыслом агиографа"[14]. В таком случае и результат миссии в Хазарию, как он описан в "Житии Константина - Кирилла", тоже должен быть признан "вымыслом". Более того, почти все, что говорится о хазарской миссии Кирилла и Мефодия в их житиях (за исключением географического указания, где именно находится Хазария) совершенно не соответствует хазарской обстановке и должно было бы быть признано вымыслом, если бы не следующие обстоятельства.

Достоверно известно, что в конце 861 г. или начале 862 г. Кирилл и Мефодий действительно совершили путешествие в Хазарию. В 863 г. уже началась их миссия в Великую Моравию. Однако в Хазарию ли они на самом деле путешествовали (или только ли в Хазарию)?

В свое время академик В.И.Ламанский, тщательно проанализировав "Житие Кирилла"[15] и отметив многие несоответствия собственно хазарской обстановке в описании "хазарской миссии" Солунских братьев, о

другой стороны, обнаружил, что эти несоответствия в точности соответствуют обстановке Руси начала 60-х годов IX в. Его исследования продолжили другие ученые, впоследствие - А.В.Карташов, придя к обоснованному выводу, что "хазарская миссия" была на самом деле миссией русской и что в 861 или 862 г. Кирилл и Мефодий осуществили в Киеве то первое массовое крещение русских, о котором говорят достоверные византийские источники. В свою очередь мы, добавив несколько своих наблюдений и соображений, пришли к убеждению, что так оно и было[16].

Тогда все становится на свои места. "Посольство" в Константинополь в конце 860 или начале 861 гг. якобы от "хазар", совпадающее и по времени, и по смыслу с "посольством от руссов", это есть действительно русское посольство. И в ответ на него на Русь посылаются проповедники христианства - Кирилл и Мефодий, создавшие уже к тому времени славянскую письменность[17]. Здесь они спорят с проповедниками мусульманства и иудаизма, здесь крестят желающих, освобождают пленных соотечественников. Тогда и результат их миссии - отнюдь не вымысел, и письмо русского кагана императору с выражением готовности "идти на службу" почти дословно совпадает со словами "Окружного послания" Патриарха Фотия о том, что русские "поставили себя в чине друзей и подданных наших", и с тем фактом, что после 862 г. русским было разрешено поступать на службу в византийскую армию (хазары же давно были союзниками Византии и давно принимали участие в ее военных акциях). Неожиданное подтверждение сказанному находится в русском пергаменном "Прологе" ХУ в., переписанном с какого-то более древнего манускрипта, где говорится: "Преподобного отца нашего Мефодия, епископа Моравьска, учителя руськаго", и далее - "Кирилл же умоли брата своего Мефодь итти с собою (в Хазарию) яко умеяше язык словеньск"[18]. Предельно ясное свидетельство древних русских книжни-

о том, что "хазарная миссия" Равноапостольных братьев была на самом деле миссией русской.

Может иметься несколько причин к тому, что в моравском "Житии Кирилла", вместо Руси и русских фигурируют Хазария и хазары. В 860-х годах в Византии еще не знали о существовании особого Русского государства, хотя о народе "руссов" знали давно и знали, что ныне он расположен в пределах "Хазарии" (русские действительно одно время платили дань хазарам, а русские князья вплоть до XI в. назывались "каганами", на манер хазарских). "Хазарией" в те времена византийцы называли земли к северу от Черного моря точно так же, как древние греки называли все эти земли "Скифией". На этой почве вполне могла возникнуть путаница в определении адреса путешествия Кирилла и Мефодия. "Житие Константина - Кирилла" было составлено примерно в 885 г., то есть в то время, когда на Руси развернулось преследование христианства при Олеге и могло иметь место впечатление, что миссия Солунских братьев на Русь не принесла плодов, оказалась бесполезной. Наконец, мораванин (или мораване) при написании "Жития Кирилла" могли болезненно воспринимать тот факт, что из славян не мораване первые, кому благовествовали о Христе Кирилл и Мефодий[19].

Проповедь на Руси Кирилла и Мефодия и осуществленное ими первое массовое крещение русских в 86I (862) гг. должны были оставить по себе какие-то документальные свидетельства, отложившиеся в бумагах киевских князей. Одним из документов мог быть Огласительный (катехизический) трактат для славян, написанный Кириллом Философом. Что вообще такой трактат должен был существовать, не подлежит никакому сомнению! Миссионеры - проповедники, изобретшие славянскую азбуку (да еще в двух вариантах - глаголическом и кириллическом) прежде всех других книг и сочинений для славян должны были перевести на славянский самое основополагающее - кратий катехизис (оглашение),

содержащее основные истины христианства и описание Священной истории. Такое сочинение - естественная фиксация того, с чем устно они прежде всего и обращались к язычникам - славянам во время проповеди.

Кажется, В.И.Ламанский первым высказал мысль, что "Поучение философа князю Владимиру" - это на самом деле сочинение Св. равноапостольного Кирилла (Константина)[20]. К такому же выводу пришел и А.С.Львов на основании языковедческого анализа текста "Поучения". Он обнаружил множество слов и языковых форм, свидетельствующих, что "Поучение" - это переводное с греческого на славянский произведение, о котором можно утверждать то же, что "только о языке первых переводов, или иначе - о кирилло-мефодиевской речи"[21]. А.С.Львов находит в "Поучении" следы западнославянской (скорей всего - чешской, или моравской) редакции, которую считает первичной, и явные черты более поздней восточноболгарской редакции и утверждает: "... Не исключено, что рассматриваемое произведение могло появиться и употребляться еще в Моравии как памятник христианской учительной литературы. Даже трудно представить, что Константин, особенно Мефодий и его ученики обходились без такой литературы на славянском языке"[22]. Еще не зная о существовании исследований В.И.Ламанского и А.С.Львова, мы тоже пришли к мысли о кирилло-мефодиевском происхождении "Поучения философа" на основании одного лишь богословского прочтения произведения.

Многие ученые полагают, что I-я глава "Жития Мефодия" ("Исповедание св. Мефодия") представляет собой сокращенный отрывок из какого-то более обширного богословского сочинения, принадлежащего его брату - Кириллу Философу, и содержащего изложение Священной истории от сотворения мира до Вселенских соборов включительно[23]. Это сочинение считается безвозвратно утраченным. По всей вероятности, этим

сочинением и был огласительный трактат для славян. Если правда, что он частично сохранился в I-й главе "Жития Мефодия", то мы имеем какую-то редакцию или интерпретацию этого отрывка в "Повести временных лет", где содержится под 988 г. еще один явно переписанный с документа текст. Это "Наставление" греческого духовенства князю Владимиру сразу после его крещения в Херсонесе[24]. Оно начинается со слов: "Верую во единого Бога..." и кончается словами: "... Бог да сохранит тя от сего". Далеко не буквально, но по композиции, по основному содержанию это "Наставление" соответствует "Исповеданию Мефодия" (I-й главе его "Жития"). "Наставление" содержит сведения о 7-м Вселенском соборе, который не упомянут в "Житии Мефодия", а также отличается резкими выпадами против "латинян" и Западной Церкви, которых нет ни в "Исповедании" Мефодия, ни в "Поучении философа" князю Владимиру (философ говорит, что вера посланцев из Рима лишь "малом с нами развращена"). Мы имеем здесь дело с документами разных эпох. Если Житие Мефодия и "Поучение философа" можно отнести ко 2-й половине IX в., когда между Константинополем и Римом еще не было столь острых и резких расхождений, то "Наставление" Владимиру при его крещении вполне вписывается в обстановку конца Х-го столетия. Тем не менее это "Наставление" явно опирается на Кирилло-мефодиевскую традицию, имеет своим прототипом "Исповедание Мефодия" в I-й главе его "Жития".

Но вот что интересно: в "Исповедании Мефодия" и в "Наставлении" Владимиру имеется хорошее изложение догматов о Пресвятой Троице, о Боговоплощении, о Церкви, о почитании икон и т.д. и краткие сведения о Вселенских Соборах, но нет Священной истории Ветхого и Нового Заветов. А в "Поучении философа", напротив, как раз есть изложение Священной истории, но нет догматической части и сведений о Вселенских соборах (истина Боговоплощения здесь затрагивается исключи-

тельно в историческом аспекте и контексте)... Невольно возникает впечатление, что некогда единое цельное произведение разделили на две части таким образом, что вынув середину, - Священную историю, и затем соединив оставшиеся начало и конец, создали два отдельных самостоятельных катехизических документа. Второй служил самым начальным вероучительным целям, тогда как первый должен был углублять знания оглашаемых в историческом плане. С точки зрения проповеднической практики это представляется весьма целесообразным. Далеко не все люди могут на первых же порах воспринять множество событий, имен, прообразований и пророчеств, какие содержатся даже в таком лаконичном изложении Священной истории Ветхого и Нового Заветов, какая дана в "Поучении философа". Для этого требуется определенная подготовленность, достаточно высокий уровень общего развития. Простым же людям нужно преподавать прежде всего основные истины веры и оградить их сознание от возможных уклонений в неправомыслие (чему и служит описание Вселенских соборов, созывавшихся в связи с определенными ересями).

Если принять эти гипотезы, то окажется, что "поучение философа" в "Повести временных лет", соединенное с I-й главой "Жития Святителя Мефодия", дает нам полный объем содержания катехизического трактата Кирилла Философа. Иными словами, в "Повести временных лет" под видом "Поучения философа князю Владимиру" может скрываться значительнейшая часть (середина) сочинения Кирилла Философа.

Здесь мы должны сделать одно существенное уточнение. Мы вовсе не настаиваем на том, что "Исповедание Мефодия" - это видоизмененная часть сочинения Кирилла (Константина). Возможно, как многие думают, это самостоятельное произведение или Мефодия, или кого-то из его учеников. Тем паче, что подобные "исповедания веры", принадлежащие разным авторам, достаточно известны в истории. Мы утверждаем

только, что огласительный трактат Кирилла тоже должен был иметь догматическую часть и сведения о Вселенских соборах. В "Исповедании Мефодия" имеется некое до крайности сжатое повествование и о священной истории, настолько сжатое, что его можно назвать лишь напоминанием об этой истории, но отнюдь не ее изложением. Но она, эта часть, все-таки есть в I-й главе "Жития Мефодия"! Благодаря этому можно реконструировать структуру первого славянского Катихизиса (ибо она наверняка традиционна): догматическая часть - священная история - история Вселенских соборов. Это укрепляет в мысли о том, что священная история в "Поучении философа Владимиру" - середина такого трактата. Остается найти начало (догматику) и конец (описание Вселенских соборов). Если эти недостающие части не в "Исповедании Мефодия" и не в "Наставлении" Владимиру при его Крещении, то, может быть, - в каком-то ином тексте подобных же "Исповеданий" (ведь их немало)?

Подытожим, прежде чем двигаться дальше, что же мы утверждаем, а что - только предполагаем. Мы утверждаем, что Кирилл и Мефодий непременно должны были написать огласительный трактат (катехизис) для славян. Предполагаем, вслед за другими учеными, что его написал Кирилл. Мы утверждаем, что именно Святые Солунские братья проповедали христианство и крестили желающих на Руси при Аскольде и Дире в 861, или в 862 г. Предполагаем, что тогда же катехизис Кирилла (или его историческая часть) мог остаться на Руси и с обозначением авторства "Кирилла Философа" оказаться в русских государственных документах. Однако в последнем пункте возможно и другое предположение. Эта историческая часть (уже, возможно, выделенная в самостоятельное произведение) могла с той же пометкой авторства "Кирилла Философа" попасть к нам позже, в первой половине - середине X в. из Болгарии в кириллическом варианте (известно, что в эту эпоху на Руси уже были

довольно широко распространены книги из Болгарии, кириллическая письменность.)

Оба предположения легко объясняют путаницу с именем и прозвищем Кирилла Философа в нашем летописании и житийной литературе. Преподобный Нестор встретился с величайшей трудностью: в государственных бумагах он обнаружил очень схожие, как бы взаимоналагающиеся свидетельства о двух крещениях на Руси, - при Аскольде и при Владимире. Духовно-исторические ситуации 861 и 986 годов действительно совпадали! В обоих случаях на Русь приходили проповедники иудаизма, мусульманства, Западного и Восточного христианства; в обоих случаях совершался выбор веры. В начале XII в. вполне могло создаваться впечатление, что здесь имеет место какая-то путаница. Чтобы избежать ее, Нестор решил все отнести к эпохе Владимира. Вслед за ним так поступали и другие, но менее удачно, так что крещение Владимира иной раз связывалось, как мы видели, с именем Патриарха Фотия. Во всяком случае, зная, что Владимиру в 986 г. действительно проповедал какой-то греческий миссионер (в чем нет оснований сомневаться), и имея перед собой текст проповеди - оглашения, помеченного именем Кирилла Философа, Преподобный Нестор поместил его в свою летопись как образчик греческой проповеди, убрав имя Кирилл (Нестор знал, что тот жил за сто лет до Владимира) и оставив только прозвище - "философ". Но документ с именем Кирилла Философа какое-то время сохранялся, и его данные, в том числе имя и прозвище автора, могли просачиваться в нашу житийную и иную литературу, теперь уже прочно связывавшую крещение Владимира с проповедью "Философа". Отсюда и появилось утверждение, что Владимиру проповедал тоже Кирилл и тоже "Философ", но не тот, что был просветителем славян, а другой...

Есть еще некоторые свидетельства в пользу нашей гипотезы.

Обращает на себя невольное внимание риторичность вопросов князя Владимира, якобы задававшихся им по ходу "Поучения Философа". Особенно - вопрос третий: "Когда же это (Воплощение Бога - Авт.) сбылось? И сбылось ли это? Или еще только теперь сбудется?" В начале беседы и проповедник, и князь Владимир говорят о Воплощении Бога, как о давно совершившемся факте. Нам кажется не беспочвенным предположение, что это - остатки вопросоответной формы катехизиса. Такая форма восходит к очень древним временам и дошла до наших дней. Например, "Катехизис" митрополита Филарета (Дроздова) XIX в., по которому и сегодня обучаются воспитанники Духовных семинарий, составлен в строгой вопросоответной форме. В такой же форме составлялись и другие церковные сочинения апологетического или обличительного содержания.

В свете нашей гипотезы легко объясняется особое внимание автора "Поучения" к антииудейской теме: эта тема, как известно, была одной из самых важных именно для Кирилла Философа и развивалась им в спорах с иудеями.

Наконец, - знаменитый показ "запоны" (занавеса) с изображением Страшного Суда... В "Моравском Житии Кирилла Философа" сказано, что он закончил свою проповедь в "Хазарии" свидетельством о Страшном Суде, сделав это в связи с призывом ко крещению. То же самое делает и наш летописный "философ" в конце своего "Поучения", только у нас добавляется, что при этом он показывает русскому князю еще и икону Страшного Суда, написанную на полотне. Оказывается, что это не единственный случай. То же самое происходит в Болгарии, где царю Борису в 864 г. показывают "занавес" с изображением Страшного Суда...[25] Значит, это уже какая-то традиция греческого миссионерства. Возможно, она существовала до Кирилла и Мефодия, а возможно, является и их изобретением. Иконы на полотне - очень не характерное явление для

древней Православной иконографии. Решиться на подобное "новшество" могли люди такого же творческого духа, какими были Кирилл и Мефодий[26]. В таком случае, может быть, именно на Руси в 861 или 862 гг. впервые и был применен этот прием миссионерской проповеди, который затем повторили в году 864-м другие греческие проповедники в Болгарии?

По окончании "Поучения Философа" русский князь, по нашей летописи, не спешит с личным крещением, говоря: "Пожду и еще мало". То же самое происходит и в конце проповеди Кирилла Философа кагану. Последний в письме императору выражает лишь надежду, что "и мы к тому же (то есть ко крещению) придем".

Для более точной проверки гипотезы о принадлежности "Поучения Философа" перу Равноапостольного Кирилла Философа требуется специальный лингвистический анализ ряда памятников, дополнительные исторические изыскания. Мы же в заключение приведем некоторые (далеко не исчерпывающие) богословские наблюдения.

"Поучение философа" в "Повести временных лет" выглядит очень пространным лишь по сравнению с другими цельными повествованиями летописи. Взятое же отдельно, оно оказывается чрезвычайно лаконичным. На нескольких листах стройно изложить Священную историю Ветхого и Нового Заветов, снабдив ее и собственными комментариями в важнейших пунктах, - это под силу только очень образованному и знающему богослову. Поражает экзегетика автора. Он следует четкому принципу дополнять в важнейших случаях данные Библии поясняющими данными Предания и делает это настолько свободно, легко, органично, что малосведущему человеку порой трудно определить, что взято из Писания, а что - из Предания. По нашим подсчетам в "Поучении" в 33 случаях приводятся данные, взятые из Предания. Текст содержит 65 цитат из Священного Писания (некоторые сделаны явно по памяти, но большин-

ство, особенно -- довольно пространные пророческие изречения, определенно переписаны из Библии слово в слово). Лишь в немногих случаях автор прибегает к собственной интерпретации библейских текстов и делает это тоже на самом высоком уровне Православного богословия. При написании такого труда неизбежен отбор одних сюжетов и тем, и пропуск других. А это диктуется назначением сочинения (проповедь язычникам - славянам) и личностными особенностями автора. Доминирующими темами "Поучения" являются: I. Богозданность мира и промыслительность в нем происходящего; 2. Осуждение язычества и показ его бесовской сущности в связи с показом изначальной вражды диавола против Бога и человека; 3. Прообразования и пророчества о Христе как Богочеловеке, о Его страданиях, Крестной смерти и Воскресении; 4. Пророчества об отвержении иудеев и призвание Богом вместо них других (всех) народов. 5. Осуществление ветхозаветных пророчеств в Завете новом; 6. Описание земной жизни и сущности подвига Спасителя; 7. Необходимость веры и крещения для наследия вечной жизни в Царстве Небесном.

Катехизис по самому своему назначению является не столько "книгой для чтения", сколько методическим пособием для проповедника или учителя. Поэтому пропуск ряда (порой очень важных) сюжетов и тем Библии в "Поучении" отнюдь не означает, что автор их вообще игнорирует. "Поучение" - своего рода рекомендация миссионеру, на чем он должен прежде всего останавливать внимание слушающих. "Поучение Философа", без всякой натяжки и преувеличения, сохраняет свою актуальность, силу, ценность и в наши дни и может быть использовано сегодня в качестве катехизического пособия. Впрочем, - и в качестве домашнего чтения тоже! Ибо оно обладает тем качеством, которого, увы, лишены многие наши школьные катехизические сочинения, - некоей удивительной внутренней живостью, вдохновенностью, если не сказать - Боговдохновенностью!

I Повесть временных лет // Памятники литературы Древней Руси: XI-начало XП века. М., I978. "Поучение философа" под 986 г. - на с. I0I-I2I. Следует сказать, что по манере изложения (стилю) "Поучение" отличается от несомненно русских (несторовских) текстов летописи, что заметно и "невооруженным глазом".

2 Там же. С. 4I.

3 Карташов А.В. Очерки по истории Русской Церкви. Париж, Имка-Пресс, I959. Т. I. С. 92. Здесь цитируется житийный отрывок из сборника ХУ в., - рукопись № I450 из Новгородской Софийской Библиотеки в собрании С.Петербургской Духовной академии. Л. 234 об.

4 Минеи Четьи ХУШ в. I5 июля.

5 Карташов А.В. Очерки... С. 92.

6 Лебедев Лев, протоиерей. Крещение Руси. М., I987. С. 65-75, 95-99.

7 История Византии в трех томах. М., I967. Т. П. С. 229.

8 Сахаров А.Н. Дипломатия Древней Руси. М., I980. С. 60.

9 Карташов А.В. Очерки... С. 74.

I0 Там же. С. 74-75.

II Рогов А.И. Культурные связи Киевской Руси с другими славянскими странами в период ее христианизации // Принятие христианства народами Центральной и Юго-Восточной Европы и крещение Руси. М., I988. С. 2I0.

I2 Об этом очень красноречиво - в "Четьих Минеях" ХУШ в. под I5 июля (память св. князя Владимира).

I3 Житие Константина // Сказания о начале славянской письменности. Вступ. ст., перев. и комм. Б.Н.Флори. М., I98I.

I4 Там же. С. II4.

I5 Ламанский В.И. Славянское житие св. Кирилла как религиозно=эпи-

ческое произведение и как исторический источник. М., 1904.

16 Лебедев Лев. Крещение Руси. С. 65-75, 95-99. Надо заметить, что на основании одного лишь сопоставления "посольства от руссов" и "посольства от хазар", как они изложены в источниках, в современной исторической науке делаются признания, что "определенное значение для христианизации Руси имела миссия Кирилла и Мефодия в Херсонес и их дальнейшая миссионерская деятельность в Северном Причерноморье" (см.: Сахаров А.Н. Дипломатия Древней Руси. С. 77, 66, 62). Большинство ученых все же не решаются отнести миссию святых братьев к Руси, к Киеву, полагая, что от них крестились какие=то русские в Крыму или Азово-Черноморской Руси. Но есть все основания думать, что дело происходило в Киеве (см.: Лебедев Лев. Крещение Руси. С. 70).

17 "О письменах" Черноризце Храбра см.: Сказания о начале славянской письменности. С. 104. Здесь указывается точная дата создания славянской письменности Кириллом и Мефодием - 855 г. Это вполне соответствует исторической обстановке. В это время византийско=болгарские отношения находились в полосе перемирия, была надежда на крещение болгар. Но скоро все изменилось, и труд Солунских братьев остался на время без применения. Возможно, впрочем, и иное предположение. У черноризца Храбра использовано не константинопольское, а александрийское летосчисление, по которому от сотворения мира до Христа считается не 5508 лет, а 5500. Тогда дата изобретения славянской азбуки получается 863 г., что соответствует "Моравским житиям Кирилла и Мефодия". Тогда огласительный трактат Кирилла пришел на Русь не в 861 или 862 г., а позже и, по=видимому, из Болгарии.

18 Карташов А.В. Очерки... С. 90. Здесь цитируется "Пролог" ХУ в. из Спасо-Прилуцкого монастыря в собрании С.Петербургской Духовной академии.

[19] Б.Н.Флоря отмечает, что Жития Кирилла и Мефодия - это далеко не бесхитростные документальные повествования, а сочинения, созданные в обстановке острой политической борьбы, и отличаются определенной направленностью в освещении фактов, "тенденциозностью" (Сказания о начале славянской письменности. С. II).

[20] Ламанский В.И. Славянское житие св. Кирилла... С. I76 и далее.

[21] Львов А.С."Исследование речи философа" // Памятники древнерусской письменности. М., I968. С. 345.

[22] Там же. С. 394 и далее.

[23] Сказания о начале славянской письменности. С. I43. Впрочем, авторство Кирилла многими оспаривается.

[24] Повесть временных лет. С. I27-I30.

[25] Рогов А.И. Культурные связи Киевской Руси... С. 2I4 и примеч. 27. С. 23I.

[26] Для путешествующих миссионеров свертываемая икона на полотне - это очень ценное изобретение. Композиция Страшного Суда в достаточной полноте требует большой плоскости. Возить (и носить) с собой такую икону на доске было бы просто невозможно.

А.Н.Карсанов

Черкасы и черкесы.

В Киевской Руси кавказских адыгов называли касогами. В 965 г. князь Святослав Игоревич во время похода "и Ясы побѣди и Касогы" (I, стб. 65). Здесь названы донские ясы (аланы) и касоги, жившие в восточном Приазовье. Под 1022 г. "Въ си же времена Мьстиславу сущю Тмуторокани поиде на Касогы. Слышавъ же се князь Касожскыи Редедя изиде противу тому". Мстислав в поединке победил Редедю и "дань възложи на Касогы" (I, стб. 146-147). Об этом поединке полтора столетия спустя вспоминал автор "Слова о полку Игореве": "... храброму Мстиславу, иже зареза Редедю пред полкы касожьскыми,..." (2, с. 9). В 1023 г. "Поиде Мьстиславъ на Ярослава с Козары и съ Касогы" (I, стб. 147). Под 1066 г. "Ростиславу сущю Тмуторокани и емлющу дань оу Касогъ и оу инѣх странъ". (I, стб. 166). На стене в Софийском соборе в Киеве "Дедильце (или Дедильиес) касожич" сделал надпись религиозного содержания. Надпись, датируемая XII в., свидетельствует о том, что ее автор был касогом (или сыном касога) и христианином, жил многие годы на Руси, где выучился читать и писать (3, с. 59-60). Последний раз этноним касоги встречается в русских летописях под 1223 г. в связи с первым нашествием монголов на Кавказ" "... мы слышахо яко многы страны полѣниша: Ясы,Обезы, Касогы и Половець безбожны множество избиша, а инѣх загнаша..." (I, стб. 446).

Согласно М.Фасмеру: касог -"черкес", "адыгеец", др. - русск. (Пов. врем. лет), араб. kašак, др. - éврейск. kaša (письмо хазарск. кагана), ср. - греч. Κασαχία "страна касогов". Этот этноним объясняют из осет. kæsæg "черкес" - сокращенная форма из осет. cærkæsæg (от cærgæs "орел" из

čarkas(см. черкес)" (ч. П, с. 206). У В.И. Абаева: "kaesaeg "кабардинцы", "кабардинский народ и страна", kaesgon "кабардинский", "кабардинец"... Старое название адыгейских племен, засвидетельствованное в разнообразных источниках: русских, византийских, арабских, грузинских... Константин Багрянородный среди северокавказских областей называет Касахию (Κασαχία)... По арабским источникам (Масуди), народ kašak соседит с аланами... Происхождение термина не установлено" (5, I, с. 588-589). Как считал А.И. Попов: "Древнерусское "касоги" означает вне всякого сомнения адыгейские (кабардино-черкессие) племена X-XI вв.; название это имеет ясское (древнеосетинское) происхождение" (6, с. 134). Осетины и в настоящее время продолжают называть кабардинцев kaesaeg . На это обращал внимание еще Н.М.Карамзин: "Осетинцы и теперь называют их Касахами" (7, с. 172). Происхождение этнонима касоги в древнерусском языке, вероятно, связано с причерноморскими аланами. Можно сказать, что этот этноним возник в результате адыго-алано-русских контактов. В.В.Мавродин указал на название села Касоричи и Касожскую волость в Курской губернии. "На касогов указывает и название р. Касоржи, притока р. Тима..." (8, с. 236). В России ХУ-ХУI вв. название касоги сохранилось в ряде фамилий: "Касаговы (Косаговы), Косоговы, Касаговские (Косаговские) (9, с. 136). Может быть, эти топонимы и фамилии обязаны своим происхождением касогам, которых князь Мстислав Владимирович привел на Русь.

В обзорной работе, посвященной проблемам этногенеза кавказских горцев, Л.И.Лавров писал: "Еще с ХУШ в. в кавказоведении утвердилось мнение, будто термин "черкесы" произошел от названия "керкеты" - племени, в античное время жившего южнее торетов. Од-

нако теперь стали появляться возражения против этого утверждения, и причин для этого достаточно. Почему, например, этноним "керкеты" имеет окончание "ты", несвойственное адыгам и легко объяснимое из иранской речи? Каким образом "керкет" превратился в "черкес"? Как могло случиться, что имя "керкеты", обозначавшее одно из малых племен Черноморского побережья и с IУ в. забытое, вновь возродилось почти через 1000 лет в форме "черкесы" и стало обозначать не только всех адыгов, но и других горцев Кавказа, включая дагестанцев, а также украинцев ("черкасы"), часть казахов ("шеркес") и даже, кажется, оказалось в родстве с названием киргизов? Напрашивается предположение,что слово "черкес" не связано с этнонимом "керкеты" и долгое время имело не этническое, а какое-то социальное значение, вроде термина "казак" - "казах" - "косог" (10, с. 40).

Между этнонимами касоги и казахи нет ничего общего. Термин "казак", др. - рус. "козакъ", укр. "козак", имевший главным образом социальное значение, по мнению К.Г.Менгеса, не имеет "ооснованной этимологии" (11, с. 196).

Как считал М. Фасмер, этноним "черкесы" не связан с этнонимом Κερκέται (4, IУ, с. 344). Также писал А.И.Попов: "... древних керкетов связывают с теперешними черкесами, (адыге), что по меньшей мере сомнительно", (6, с. 140). О.Н. Трубачев обосновал индоевропейскую этимологию этнонимов керкеты и тореты и отметил: „Ничего адыгского здесь нет" (12, с. 47-48). Дж. Н.Коков признал справедливо отвергнутой версию о том, что "прародителем слова "черкес" является этническое название "керкет" (13, с. 294).

Впервые название черкасы появилось в русских летописях в сер. XII в. и не было связано с адыгами. В Киевской Руси были известны черные клобуки. Это название впервые встречается в летописи под 1147 и 1149 гг. (14, стб. 357, 358, 379). Это было племенное объединение, большей частью тюркоязычное, состоявшее из печенегов, торков, берендеев, ковуев и турпеев, военные отряды которых входили в состав вооруженных сил Киевской Руси. Черные клобуки населяли на Киевщине бассейн р. Рось (правый приток Днепра, южнее Киева) и южные районы Переяславской земли. Эти племена начали заселять южные рубежи Киевской Руси в кон. XI – нач. XII вв. на положении союзников. Центром Поросья был город Торческ, впервые упомянутый в летописи под 1093 г. В сер. XII в. черные клобуки были вассалами Руси. Черноклобуцкое население занималось главным образом скотоводством и вело полукочевой образ жизни. Вместе с русскими дружинами отряды черных клобуков принимали участие в обороне южных земель Руси от половецких набегов. Нередко русские князья использовали черных клобуков во внутренних, феодальных междоусобицах. Во втор. пол. XII в. черные клобуки играли немалую роль в жизни южной Руси, в летописях встречается выражение "Вся Русская земля и вси Черные (нии) Клобуки(цы)". С течением времени эти кочевники переходили на оседлость и подвергались культурному и религиозному влиянию русских (15, с. 343–348; 16, с. 213–219). В летописях под 1152 г.: "... Черные Клобукы, еже зовутся Черкасы,..." (17, с. 56; 18, IX, с. 191; 19, с. 54). На это сообщение летописей обратил внимание Н.М.Карамзин: "Сих же Черных Клобуков называли Черкасами" (7, II., с. 121).

М. Фасмер полагал, что источником этнонима черкасы "следует считать, по-видимому, осет. cærgæs из čargas – "орел".. (4, IV, с. 344). Согласно В.И.Абаеву: „cærgæs – 'орел',.. Иранское слово. Ближайшую параллель находим в согд. čarkās (čarkā

'хищная птица'. Исходная форма kaɣkāsa – буквально "куроед", ср. авест. kahɣkāsa-, пехл. kaɣkās, перс. kaɣgās "коршун"... " (5, I, с. 302-303). Есть осетинская фамилия Царгасовы – "Орловы". В топонимии Северной Осетии: Цæргæсбадæн "Место сидения (обитания) орлов", название горы и высокогорного пастбища, Цæргæстæ развалины селения Царгасовых, Цæргæсы хох – "Орлиная гора" и др. (20, с. 12, 49, 213, 275, 288, 305, 375). Начальный древнеиранский звук "č" в осетинском языке (кроме некоторых говоров) заменился на "с". "Осетинские заимствования в соседних кавказских языках указывают на чоканье. Поэтому кажется, что современное осетинское цоканье – явление не очень древнее и, во всяком случае, не может восходить к скифским временам" (21, с. 285, 327). Вероятно, форма "черкасы" обязана своим происхождением прежде всего аланскому (древнеосетинскому) чоканью. В.И.Абаев указывает на несколько зоофорных названий в качестве этнонимов среди кавказских народов (5, II, с.94, 95). Дж.Н.Коков о названии города Черкесска (центр Карачаево-Черкесской АО Ставропольского края, получил это название в 1937г.) "по этнониму "черкес" ... этот термин В.И. Абаев ставит в ряд зоофорных этнонимов: из иран. каркас/чаркас (осет. цäргäс) "орел"... " (22, с. 292). По мнению Н.А. Баскакова, русские фамилии Черкасов, Черкас[с]кий, Черкесов имеют общую основу čeɣkes~čeɣkas- название известной народности "черкес", которое произошло из осетинского čäɣgas>čäɣkas "орел" (23, с. 136).

Среди населения, вошедшего в состав Южной Руси при образовании древнерусского государства были иранцы-аланы. О присутствии иранского этнического компонента среди населения Среднего Поднепровья свидетельствуют археологические, антропологические

и лингвистические материалы. По мнению исследователей, этноним север, вероятнее всего, имеет иранское происхождение (24,с. III-II3, I38). Восточнославянские языческие боги Хорс и Семаргл имеют скифосарматское происхождение (25, с. II6-II7). Походы русских на ясов в 965, I029, III6 и I277-I278 гг. завершались тем, что ясов переселяли на Русь (I8, IX, с. 3I, 79; 26, с. II7; 27, с. 207, 334-335; 28, с. 49, 77, I3I, 24I).

Вероятно, прозвище черных клобуков "черкасы" идет от ясов, живших на Руси. Здесь имело место сравнение со степными орлами. Слово черкасы в XII в. встречается в летописях всего один раз под II52 г. Одинаковая фраза с этим словом, наверное, восходит к одному источнику. Это слово отсутствует в Ипатьевской летописи, содержащей наиболее полный материал по истории Южной Руси. Поэтому можно предположить, что в XII в. название черкасы было мало распространено. Черные клобуки, в том числе берендеи и торки, последний раз упоминаются в летописях в начале XIII в.: под I202 г. "Черннии Клобуцы", под I206 г. "Берендичи" и под I235 г. "Торцькы" (I, стб. 4I7, 426; I4, стб. 775). Вероятно, черные клобуки в XIII-XIV вв. растворились среди русского населения Южной Руси. Об этом свидетельствуют также многочисленные топонимы на Украине, главным образом в зоне лесостепи, в основе которых этнические названия: печенеги, торки, берендеи (I5, с. 344).

"Следом" пребывания черных клобуков и ясов в Южной Руси является название города Черкассы. Современный город Черкассы, областной центр Украины, находится на правом берегу Днепра, южнее Киева. Впервые этот город упоминается под I322 г. в литовской хронике в связи с походом великого литовского князя Гедимина (I3I6-I34I) на Южную Русь: "Року I322 ... Потым уехал Ге-

дилин през место в замок Киевский, побрал теж и иншии места: Белгород, Слеповрон, Канев, Черкасы, добыл теж и Бранска Северского и Переяславля, Замку столечнаго княжат русских". И позднее под 1332 г. упомянуты города Канев и Черкасы (29, с. 38, 43). Наверное, поселение с названием Черкасы возникло значительно раньше, в XIII в., и среди его жителей были не только русские, но и черные клобуки, и ясы.

В монгольской хронике 1240 г. среди народов Восточной Европы и Северного Кавказа, подвергшихся монгольскому нашествию, упоминается народ "серкесут" (Serkesüd, Sergesüd) (30, с. 188-I 191-192, 508, 511). Армянский историк Стефан Орбелиан (втор. пол. XIII в. - 1305 г.) в связи с монгольским вторжением назвал черкесов (31, с. 32). Арабские и персидские историки XIII-XIV-XV вв., писавшие о Золотой Орде, многократно сообщают о кавказских черкесах (32, I, кн. I, с. 66, 73; кн. 2, с. 67-68, 76; II, с. 39, 71-72, 78-79, 129; 33, I, с. 149, 231, 234, 247, 306, 503; II, с. 15, 92). Ибнарабшах в описании похода Тимура на Сев. Кавказ в 1395-1396 гг. назвал весь Кавказский хребет Черкесскими горами (33, I, с. 459). Низам-ад-Дин Шами сообщил, что во время похода войска Тимура взяли крепость Азак (совр. г. Азов), "а от Азака до Кубани - это область черкесов" (39, II, с. 121-122).

Обратимся к известиям византийских и европейских авторов. У Феофана (ок. 760-818) в Причерноморье упомянута область Зихия (34, с. 45, 69). Константин Багрянородный, наряду со страной Касахией, называет на Западном Кавказе у Черноморского побережья страну Зихию и ее народ зихов (35, с. 302), в котором исследователи справедливо видят одно из адыгских племенных объе-

динений. Юлиан о своем путешествии 1236-1237 гг. сообщил, что из Константинополя морем он прибыл в страну Зихию (36, с. 78). Плано Карпини писал о своем путешествии 1245-1247 гг.: "С юга к Комании прилегают Аланы, Чиркассы (Circassas), Хазары,...'; Рубрук, проезжавший через степи Восточной Европы в 1253 г., сообщил: "К югу от нас были высочайшие горы (Кавказский хребет.- А.К.), на которых живут по бокам в направлении к пустыне Черкисы (Cherkis) и Аланы или Аас,..." (37, с. 72, 111). Пахимер (1242-1310) среди народов, подчинившихся монголам, упомянул зихов (Zicchi) (38, р. 345). Марко Поло (в кон. XIII в.) в перечне завоеванных Батыем стран упомянул страну Зич, и, по мнению В.В.Бартолода, Зич - страна черкесов (39, с. 227, 341). Путешественники кон XIV-XV вв. Шильтбергер, Барбаро, Контарини помещают Черкессию на Западном Кавказе (40, с. 58-59; 41, с. 141, 153, 216). Интериано (втор. пол. XV - нач. XVI вв.) писал:"Зихи - называемые так на языках: просто* (*Volgare- т.е. итальянском), греческом и латинском, татарами же и турками именуемые черкесы, сами себя называют - "адига". Он размещал зихов (черкесов) в Восточном Приазовье и на побережье Черного моря до Абхазии (42, с. 46-47). Вероятно, название черка(е)сы - слово иранского происхождения, получило распространение среди татар, а позднее и среди других народов, применительно к кавказским адыгам.

Русские летописи в XIV в. неоднократно сообщают о кавказских черкассах. Впервые под 1318 г. (1319 г.) на Северном Кавказе названы горы "Яськие и Черкасские. В 1346 г. в связи с эпидемией чумы на юге упомянуты черкасы. Под 1366 г. черкасы названы среди жителей г. Александрии в Египте. В 1380 г. черкасы были в составе войск Мамая (17, VII, с. 194, 210; 18, X, с. 184, 217, XI, с. 7, 46, 47; 27, с. 368, 382, 419).

Со второй половины XV в. в борьбе украинского народа против крымских татар и польско-литовских феодалов значительную роль стали играть днепровские казаки. В Поднепровье центрами казачества стали крепости ("замки") Канев и Черкассы. Расположенная в 50 км ниже по Днепру Черкассая крепость являлась казачьим форпостом против татар, была больше Каневской по размерам и имела более многочисленный гарнизон. В состав гарнизона входили также местные жители. По названию города украинских казаков стали называть "черкасами" (43, с. 51). В летописи под 1556 г. упомянуты триста казаков Черкас Каневских и казачий атаман Мишка Черкашенин; под 1560 упоминаются казаки Черкасские; в 1562 г. "послал царь и великий князь (Иван IV Васильевич. - А.К.) на Днепр воеводу своего князя Дмитрея Ивановича Вишневецкого, а с ним Каневские Черкасы и велел ему недружбу делати царю Крымскому и королю Литовскому" (18, XIII, с. 271,272, 326, 341). Слово "черкас" употреблялось как имя и как фамилия: Ивашко Черкас, дворянин, 1509 г.; Черкас Хрептов, литовский воевода, 1518 г.; Семен Черкес, запорожский есаул, 1659 г.; Василий Черкашенец, глуховский полковник, 1664 г. и др. (44, с.424). Выдающаяся роль, которую днепровские казаки играли в жизни украинского народа, способствовала тому, что в XVI-XVIII вв. украинцев стали называть черкасы, черкашене. При этом, как указал В.Ф. Горленко, черкасами никогда не называли украинцев Западной Украины, Волыни. Этноним "черкасы" употреблялся в двух значениях и формах: первоначальном узком, относившемя к населению сравнительно ограниченной территории, преимущественно Запорожья (черкасы запорожские) и более позднем, широком, относившемся ко всему населению Среднего Поднепровья и Левобережной Украины (черка-

сы)" (45, с. 104). Распространение на Украине топонимов, содержащих название "черкасы", имеет внутреннее, украинское, происхождение.

Г. Боплан в кон. 20-х - нач. 30-х годов XVII в. был приглашен польским королем Сигизмундом III на службу в качестве капитана артиллерии и военного инженера. Он провел на Украине 16-17 лет. В "Описании Украины" он сообщил, что "Черкассы, очень древний, с прекрасным местоположением город, который легко укрепить. Я видел этот город в период его расцвета, когда он служил центром для всех казаков; их начальник имел здесь свою резиденцию; но мы сожгли его в 1637 году, 18 декабря, два дня спустя после одержанной над казаками победы; в то время как мы вели с ними войну, они содержали здесь также казацкий полк; в этом месте существует паром для переправы через реку". В.Г. Ляскоронский в примечаниях к сочинению Г.Боплана отметил, что "Черкасы существовали уже в так называемую великокняжескую эпоху и получили свое название от тех полукочевых народов, которые оседали в южно-русских степях; слово черкасы в летописях обозначало тюркских кочевников-торков, печенегов, черных клобуков и проч." С кон. XIV в. и в XV-XVI вв. Черкасы - один из важнейших городов Южной Руси. "По преданию, близ г. Черкас возникла и Запорожская Сечь, бывшая будто бы сначала здесь, а потом, по мере движения населения в эти места, переходившая все ниже и ниже по Днепру, пока не достигла порогов, поселение за которыми и дало название Запорожской Сечи" (46, с. 10).

В.Н.Татищев предложил версию, что "первые козаки зброд из черкес горских в княжении Курском в 14 сте явились, где они слободу Черкасы построили, а под защитою татарских губернаторов

воровством и разбоями промышляли; потом перешли на Днепр и город Черкасы на Днепре построили при царе Иоанне I в 16 сте. С Вишневецким князем Михайлом они на татар воевали и город на острове Хортице построили, а вскоре перешед на Дон и в прочих местах поселясь, от зброду и беглецов умножились. О имени же черкес, что от Египта в Кабарду, а оттуда в Русь перенесено, я в Лексиконе русском пространнее показал" (28, с..240). В основе версии В.Н.Татищева лежит летописная повесть о Курском княжении. В Троицкой летописи под 1283 г.: "Того же лѣта сътворися зло в княжении Курскиа области, бяше нѣкто бесерменинъ злохитръ и велми золъ, имя ему Ахмат, държаше баскачьство Курского княжения, откупаша у Татаръ дани всякиа, и тѣми даньми велику досаду творяше княземъ и чернымъ людемъ въ Курскомъ княжении. Еще же къ тому сътвори двѣ свободѣ (слободы. - А.К.) в отчине Олга, князя рылскаго и ворлогского, умножишася людей въ свободахъ тѣх съ всѣх сторон сшедшеся, насилие творяху христианом сущимъ Курскиа волости, около Воргола и около Рыльска пусто сътвориша. Князь же Олегъ иде въ Орду о томъ съ жалобою къ царю Телебузе (золотоордынский хан. - А.К.), по думѣ и по слову съ сродникомъ своимъ Святославомъ, княземъ Липовичскимъ. Царь же Телебуга давъ приставы князю Олгу, что будетъ ваю людеи въ свободахъ тѣхъ, тѣхъ людеи въведите въ свою волость, а свободы тѣ разгоните, якоже и бысть. И пришедъ князь Олегъ и Святославъ съ Татары, повелѣша людемъ своимъ пограбити обѣ тѣ свободы, а иныхъ поимати, а иныхъ поковати повелѣ, а свои люди выведе въ свою отчину". В следующем 1284 г. "два бесерменина изъ свободъ въ другую идоста, а Руси съ нима болѣ 30 человекъ. Се же слышавъ липовецькии князь Святославъ здумавъ съ своими бояры и съ дружиною, без

Олговы думы, достерегся на пути, разбои сътвори. Самѣ два братеника та утекли, а Руси избилъ 25, да два бесерменина... Того же лѣта по велицѣ дни в неделю Фомину побѣгоста два братаника бесерменина къ Курьску и наутрия в понедѣлникъ розбѣжася вся свобода та, такоже и другая, и обѣ свободѣ тѣ разбѣгостася бесерменскыя" (27, с. 340-343).

Казаки играли выдающуюся роль в крестьянских восстаниях в России и на Украине. Поэтому версия В.Н.Татищева получила хождение в русской дворянско-буржуазной историографии, ибо связывала происхождение днепровского и донского казачества с нерусским, инородческим элементом. М.С.Грушевский совершенно справедливо назвал эту повесть об основании города Черкасы "фантастической" (47, с. 90). С версией В.Н.Татищева согласиться нельзя: в ней перепутана хронология событий, в летописях ничего не говорится о появлении черкесов в Курской земле, ни одна из ахматовых слобод не имеет название Черкасы, а летопись называет их "бессерменскими", т.е. татарскими.

Была предложена еще одна версия об основании города Черкасы. Как отмечал М.С.Грушевский, "записанный ревизорами в 1552 г. от каневских мещан рассказ о "начале Черкас и Канева" носит вполне легендарный характер, хотя и принимается современной историографией серьезно (Антонович, Буданов, Ляскоронский). Каневцы рассказывали, что Ольгерд (великий литовский князь в 1345-1377 гг.) — завоевал Кафу, Перекоп и пятигорских Черкасов, переселил Черкасов с их княгинею на Украину и главную часть их поселил на Снепороде, за Днепром, а другую часть в Черкасах. Снепородцев же перевел в Канев" (47, с. 91-92). В других записях этого предания основание города Черкасы пересе-

ленными с Северного Кавказа пятигорскими черкесами связывается с походами Гедимина и Витовта (великий литовский князь в 1392-1430 гг.) ——(48, с. 413; 49, с. 55). М.С.Грушевский считал, что "подробности каневского рассказа вполне легендарны (поход на Кафу и на Кавказ...)" и относил основание города Черкасы ко времени, "предшествующему литовской эпохе" (47, с. 92). Вполне соглашаясь с мнением М.С.Грушевского, добавим, что литовские князья в своих походах не достигали предгорьев Северного Кавказа и нельзя связывать основание города на Среднем Днепре с пленными черкесами, якобы приведенными литовцами с северокавказского Пятигорья.

П.И.Шафарик указывал, что "Козаки Донские ... принадлежат, по своему происхождению и наречию, к Великоруссам, а Черноморские к Малоруссам" (50, с. 133).

В статье "Черкесы, казаки и адехе" автор, скрывшийся под псевдонимом "Ф", утверждал, что "Черкасы, в X, XI и XII столетиях поселившиеся в южной России, были Касоги, подданные хазарского кагана..." (51, с. 860). Дж. Н.Коков, основываясь на этой статье, как на источнике, писал, что имели место,"факты переселения черкесов с Кавказа в Киевскую Русь уже в X, XI, XII и последующих столетиях. Они в 985 г. сопровождали князя Владимира в его походе на камских болгар. О них упоминают как о приднепровских жителях, известных под именем черкесы". По его мнению, ковуйи, входившие в состав черных клобуков, составляли часть касогов (52, с. 83). В 985 г. в походе князя Владимира принимали участие торки, здесь впервые упомянутые в летописи (1, стб.84) и в XII в. вошедшие в состав черных клобуков. В Киевской Руси тюркоязычных черных клобуков ("своих поганых") отличали в этническом плане от кавказских касогов. Дж. Н. Коков привел "спи-

сок кабардинских имен, встречающихся в русских летописях: Абарук, Алук, Альтуноп, Блиуш, Боньяк, Яросланопа, Кобкан, Кобран, Коштий, Кунам, Курток, Осалук, Шарукан, Селук, Сокал, Шташ, Сугр, Сурбар, Тарг, Тарсук, Ченегреб, Тугоркан, Турандай,Урузоба и другие" (52, с. 85). Большинство приведенных здесь имен принадлежат кипчакским (половецким в русских летописях, команским в византийских хрониках) ханам, которых хорошо знали на Руси и в Византии. Тюркская принадлежность кипчаков вопросов не вызывает. Считать приведенные имена кабардинскими - это значит видеть среди половцев значительный адыгский элемент и приписывать адыгам соучастие в разбойничьих половецких набегах на Русь, что противоречит фактам (письменным, археологическим).

М.С.Грушевский подверг критике гипотезы, связывавшие происхождение украинских казаков от пришлых элементов. "Имя днепровских Черкас, несомненно, имеет центральное значение в развитии этих теорий и взглядов. Имя звучало и звучит, как название какой-то колонии, заселенной Черкасами: сходство имени приводило на память кавказских Черкасов (Черкесов), и представлялось вполне вероятным, что какая-нибудь кучка кавказских Черкасов, захваченная движением кочевников, очутилась над Днепром и оставила свой след в истории этого поселения... Какого-либо следа поселения значительного количества черкасского населения мы не имеем, и сколько бы его ни было, оно должно было рассеяться и исчезнуть почти бесследно во время разных колонизационных пертрубаций, так, что в конце ХУ и в ХУI веке не могло быть и речи о какой-либо черкасской колонии в Поднепровье". По мнению М.С.Грушевского, также ошибочной является версия о происхождении украинского казачества от черноклобуцкого населения, которое "во время колонизационных переворотов ХШ в. неизбежно должно было

рассеяться и исчезнуть почти бесследно... при наличии довольно значительного документального материала мы может констатировать совершенно определенно, что киевские земли сколько-нибудь значительных следов татарской военно-служилой колонизации не представляют и сколько-нибудь заметной турецко-татарской примеси среди украинского казачества того времени тоже невозможно указать" (47, с. 88-94).

ЛИТЕРАТУРА

1. Лаврентьевская летопись. Полное Собрание Русских Летописей (ПСРЛ). М., 1962.
2. Слово о полку Игореве. М.-Л., 1950.
3. Высоцкий С.А. Средневековые надписи Софии Киевской. К.,1976.
4. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. М., Т. II, 1966; Т. IV, 1967.
5. Абаев В.И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. I, М.-Л., 1958 г; Т. II, Л., 1973.
6. Попов А.И. Названия народов СССР. Л., 1973.
7. Карамзин Н.М. История Государства Российского. СПб., Т. I,II, 1818.
8. Мавродин В.В. Славяно-русское население нижнего Дона и Северного Кавказа в X-XIV веках. - Учен. зап. Лен. пед. ин-та им. А.И.Герцена. Т. XI. Фак. ист. наук. Л., 1938.
9. Веселовский С.Б. Ономастикон. М., 1974.
10. Лавров Л.И. Историко-этнографические очерки Кавказа. Л.,1978.
11. Менгес К.Г. Восточные элементы в "Слове о полку Игореве". Л., 1979.

12. Трубачев О.Н. О синдах и их языке. - "Вопросы языкознания". 1976, №4.

13. Коков Дж. Н. Из адыгской (черкесской) ономастики. Нальчик, 1983.

14. Ипатьевская летопись. ПСРЛ. Т. П. М., 1962.

15. Греков Б.Д. Киевская Русь. М., 1949.

16. Плетнева С.А. Кочевники восточноевропейских степей в X-XШ вв. Печенеги, торки, половцы. - В сб. "Степи Евразии в эпоху средневековья. Археология СССР". М., 1981.

17. Воскресенская летопись. ПСРЛ. СПб., Т. УП, 1856; Т. УШ, 1859.

18. Никоновская летопись. ПСРЛ. Т. IX, X, XI, XШ. М., 1965.

19. Московский летописный свод конца XУ века (Летопись по Уваровскому списку). ПСРЛ. Т. XXУ. М.-Л., 1949.

20. Цагаева А. Дз. Топонимия Северной Осетии. Часть П. Словарь географических названий. Орджоникидзе, 1975.

21. Абаев В.И. Скифо-сарматские наречия. - В кн. "Основы иранского языкознания. Древнеиранские языки". М., 1979.

22. Коков Дж. Н. Адыгская (черкесская) топонимия. Н., 1974.

23. Баскаков Н.А. Русские фамилии тюркского происхождения. М.,1979

24. Седов В.В. Восточные славяне в УI-XШ вв. - "Археология СССР", М., 1982.

25. Абаев В.И. Скифо-европейские изоглоссы. На стыке Востока и Запада. М., 1965.

26. Новгородская первая летопись (НПЛ). М.-Л., 1950.

27. Приселков М.Д. Троицкая летопись. Реконструкция текста. М.-Л. 1950.

28. Татищев В.Н. История Российская. Т. П. М.-Л., 1963.

29. Хроника Литовская и Жмойтская. ПСРЛ. Т. XXXII. М., 1975.

30. Козин С.А. Сокровенное сказание. Монгольская хроника 1240 г. Введение в изучение памятника, перевод, тексты, глоссарий. М.-Л., 1941.

31. Патканов К.П. История монголов по армянским источникам. Вып. I, СПБ., 1873.

32. Рашид-ад-Дин. Собрание летописей. М.-Л., Т. I, кн. I,2. 1952; Т. II, 1960.

33. Тизенгаузен В.Г. Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. Т. I. Извлечения из сочинений арабских. СПб., 1889; Т. II. Извлечения из персидских сочинений. М.-Л., 1941.

34. Чичуров И.С. Византийские исторические сочинения: "Хронография" Феофана, "Бревиарий" Никифора. Тексты, перевод, комментарий. М., 1980.

35. Константин Багрянородный. Об управлении империей. Пер. Г.Г.Литаврина. - Приложение в сб. "Развитие этнического самосознания славянских народов в эпоху раннего средневековья". М., 1982.

36. Аннинский С.А. Известия венгерских миссионеров XIII-XIV вв. о татарах и Восточной Европе. - "Исторический архив". Т. III. М.-Л., 1940.

37. Путешествия в восточные страны Плано Карпини и Рубрука. Пер. А.И.Малеина. М., 1957.

38. Georgii Pachymeris. De Michaele et Andronico Palaeologis, libri XIII. Vol. I. Bonnae, 1835.

39. Книга Марко Поло. Пер. И.П. Минаева. М., 1955.

40. Путешествия Ивана Шильтбергера по Европе, Азии и Африке с I394 года по I427 год. Перевел и снабдил примечаниями Ф.Брун.- Зап. Имп. Новорос. Ун-та. Т. I. Вып. I-2. Одесса, I867.

4I. Барбаро и Контарини о России. Перевод и комментарий Е.Ч.Скржинской. Л., I97I.

42. Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов XШ-XIX вв., Н., I974.

43. Голобуцкий В.А. Запорожское казачество. К., I957.

44. Тупиков Н.М. Словарь древнерусских личных собственных имен. СПб., I903.

45. Горленко В.Ф. Об этнониме черкасы в отечественной науке конца ХУШ - первой половине XIX вв. - "Сов. этнография". I982,№ 3.

46. Ляскоронский В.Г. Гильом Левассер - де-Боплан и его историко-географические труды относительно Южной России. I. Описание Украины. П. Карты Украины. К., I90I.

47. Грушевский М.С. История украинского казачества до соединения с московским государством. Т. I до конца ХУП века. К., I9I3.

48. Литецкий И. Смена народностей в Южной Руси. - "Киевская старина". Т. X. I884, ноябрь.

49. Грушевский М.С. Очерк истории Киевской земли от смерти Ярослава до конца XIУ столетия. К., I89I.

50. Шафарик П.И. Славянское народописание. М., I863.

5I. Ф.... Черкесы, казаки и адехе. - "Русский вестник", № II-I2. Т. 48, I863.

52. Коков Дж. Н. Вопросы адыгской (черкесской) антропонимии (Исследование и словарь личных имен). Н., I973.

А.Н.Карсанов

Супруга из "Обезов"

В II5I г. летописи сообщают о кончине супруги великого киевского князя Изяслава Мстиславича (II46–II54): "... преставися княгини Изяславля". Далее "Ипатьевская летопись" сообщает о новой женитьбе киевского князя, – под II53 г.: "... на ту же осень посла отец Мьстислава противу мачесѣ с Володимеромъ Андрѣевичем и с Берендичи, и ходиша до Олешия, и не обрѣтше еи воротиша"; под II54 г.: "Посла Изяславъ второе сына своего Мьстислава противу мачесѣ своеи, бѣ бо повелъ изъ Обезъ жену собѣ, цареву дщерь, и срѣте ю в порозехъ, приведе ю г Киеву, а сам иде в Переяславль. Изяславъ же поя ю собѣ женѣ и оучини сватбу". В "Лаврентьевской летописи" и "Троицкой летописи" "обезская" супруга князя Изяслава не названа царской дочерью. В том же II54 г. князь Изяслав скончался: "Том же лѣтѣ разболѣся великии князь Киевськии Изяславъ... в неделю на ночь преставися на Филипповъ день...". "Лаврентьевская летопись" датирует кончину князя I3 ноября II54 г. [I]

П.Бутков писал о женитьбе князя Изяслава на "дочери царя Обезскаго"[2]. По мнению М.Броссе, князь Изяслав Мстиславич "был женат на абхазской княжне. Судя по эпохе этого союза (II54), надобно думать, что эта княжна была сестра Георгия Ш, отца Тамари, но грузинские летописи молчат о нем, и мы принуждены допустить факт, не

[I] ПСРЛ. М., I962. Т. I. Стб. 34I–342; Т. П. Стб. 446, 465, 468, 469; Приселков М.Д. Троицкая летопись: Реконструкция текста. М.;Л., I950. С. 237.

[2] Бутков П. О браках Князей Русских с Грузинками и Ясынями, в XП веке // Северный архив. I825. № IУ. С. 3I8.

понимая его"[3]. С.Белокуров считал, "что Изяслав Мстиславич в 1154 году женился на царской дочери "изъ Обезъ", под каковым именем разумеется дочь грузинского царя Димитрия, царствовавшего между 1125 и 1154 годами"[4].

М.Г.Джанашвили сначала писал: "В 1154 г. некая грузинская принцесса вышла замуж за русского князя Изяслава Мстиславича"; и позднее в другой работе: "Если действительно под "обезским" царем разумеется царь Грузии..., то жена Изяслава Мстиславича, на которой он женился в 1154 году, приходится теткою Тамары". Наконец, в обзорной работе о русско=грузинских отношениях М.Г.Джанашвили полагал, что невестой Изяслава Мстиславича была абазинская княжна христианского вероисповедания, и далее в той же работе утверждал, "что грузинская княжна, вышедшая замуж за Изяслава Мстиславича, была никто иная, как родная тетка Тамары, может быть, даже та Русудана, которая будто бы вышла замуж за осетинского князя и, овдовев, прибыла обратно в Грузию и поселилась во дворце Тамары"[5].

К.Кудрявцев высказал точку зрения, согласно которой "дочь

---

[3] Броссе М. Взгляд на историю и литературу Грузии // ЖМНП. 1838. Август. С. 290.

[4] Белокуров С. Сношения России с Кавказом. М., 1889. С. У.

[5] Джанашвили М.Г. Известия грузинских летописей и историков о Северном Кавказе и России // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Тифлис, 1897. Т. XXII. С. 38; Он же. Царица Тамара. Тф., 1900. С. 31-32; Он же. Краткий обзор русско=грузинских отношений до присоединения Грузии к России // К материалам по истории и древностям Грузии и России. Тф., 1912. С. 17, 18.

обезского князя русской летописи была и в действительности дочерью абхазского князя, в то время эриставов, а не дочерью грузинских царей. К этому убеждению нас приводит и то обстоятельство, что мы не встречаем в грузинских хрониках ни одного слова, ни одного намека ни о прибытии русского посольства, ни о сватовстве Изяслава. Так как нельзя с точностью установить, когда звание абхазских эриставов перешло из рода Ачба (Анчабадзе) в род Чачба (Шервашидзе), то нельзя определенно сказать, из какой именно фамилии она происходила"[6].

На рубеже X-XI вв. возникло объединенное Грузинское царство со столицей в городе Кутатиси (совр. Кутаиси). В состав царства вошли области Грузии и Абхазии: Картли, Эгриси - Абхазети, Тао - Кларджети, Эрети - Кахети. Город Тбилиси был в то время центром эмирата, подчинявшегося багдадскому халифу. Первым царем объединенной Грузии стал Баграт Ш Багратиони (975-1014). Его отцом был царь Гурген (ум. в 1008 г.), сын царя Картли Баграта П. Матерью Баграта Ш была Гурандухт, дочь абхазского царя Гиорги П (929-957) и сестра его сыновей и преемников Леона Ш (957-967), Деметре Ш (967-975) и Теодоси Слепого (975-978). Баграт Ш в 975 г. был коронован в Картли и, так как его дяди по матери были бездетны, в 978 г. он был коронован в Абхазии. Царь Тао - Кларджети Давид Багратиони, не имея наследников, сделал Баграта приемным сыном, и, после его смерти в 1001 г., Баграт Ш стал царем Тао - Кларджети. Грузинская хроника называет Баграта Ш "царем абхазов и картвелов". Преемники Баграта Ш, его сын Гиорги I (1014-1027) и внук Баграт IУ (1027-1072) именуются "царь Картли и Абхазети"[7].

---

[6] Кудрявцев К. Сборник материалов по истории Абхазии. Сухум, 1926. С. 129.

[7] Матиане Картлиса ("Летопись Грузии") / Перевод, введение и примечания М.Д.Лордкипанидзе. Тбилиси, 1976.

Впервые в древнерусской литературе название "Обезы" встречается в "Патерике" Киево-Печерского монастыря: "Грѣци ужасни быша отвѣте, приведоша же и инѣхъ купець много, иже бѣша оттуду путешествовавше с тѣми Грѣци и Обези... Тогда игуменъ изнесе предъ всѣми икона ея. Вѣдавши же грѣци и Обези образъ ею, и поклонишася, ..."; в Арсеньевской редакции "Патерика": "Грѣци и Обези" (дважды), "... придохомъ въ Каневъ въ лодьяхъ изъ Олѣшия"[8]. Как видим, купцы "из Обезъ" прибыли на Русь морем до Олешья, в устье Днепра, и далее поднялись вверх по Днепру. Этим же путем приехали в Киев в 1154 г. невеста князя Изяслава Мстиславича.

М.Г.Джанашвили писал: "Обезами назывались абхазцы, а по объединении Абхазии с Грузией, и последнюю стали называть именем первой..."; и в другой работе: "обезами назывались абхазо=грузины с 985 г., т.е. с того времени, когда образовалось одно абхазо=грузинское царство"[9]. Г.Г.Сулава сделал вывод: "В Древней Руси названия "Обезъ" (Абхазия) и "Авер" (Иверия) одинаково относились и к Грузии"[10]. По мнению З.В.Анчабадзе: "Объединенную Грузию русские источники XI в. называют Обез"[11].

Г.В.Цулая справедливо указывает, что в X-XI вв. "русские летописцы и распространили термин "обезы" не только на родственные абазинам племена - одно из важных звеньев, связывавших Древнюю (Ки-

---

[8] Патерик Киевского=Печерского монастыря // Памятники славяно=русской письменности. СПб., 1911. Т. II. С. 8, 193.

[9] Джанашвили М.Г. Царица Тамара. С. 31; Он же. К материалам по истории... С. 17.

[10] Сулава Г.Г. Что понимали в Древней Руси под названием "Обезъ" // История СССР. 1957. № 2. С. 158.

[11] Анчабадзе З.В. Из истории средневековой Абхазии (VI-XVIII вв.). Сухуми, 1959. С. 174.

евскую) Русь с закавказскими государствами, но и на всех грузин. Для древнерусского автора "обезы" - это "аверы", т.е. иверы... русский термин "обезы" возник под влиянием названия абазины"[12].

Большинство историков считают, что супругой князя Изяслава Мстиславича была царица Русудан, дочь царя Грузии Димитрия I (II25-II56), сестра его сына и преемника Георгия Ш (II56-II84) и тетка царицы Тамары (II84-I2I3). Но грузинские источники ничего не говорят об этом браке. Вот что сообщает грузинская хроника эпохи царицы Тамары о царице Русудан: "Эта последняя была бывшей невесткой великих шамирамских султанов и царицею носительницею власти всех хорасанских владык. Она, по причине овдовения, привезенная из султанских владений обратно на родину, села царицей Грузии, но, прежде всего, явилась славой своего дома и всего нашего царства. В это время Тамара находилась у нее, у своей тетки, вместе со своей сестрой, которая тоже носила имя Русуданы". Царица Русудан была бездетной и прожила долгую жизнь: "... на восьмидесятом году жизни крепко возлюбила девство"[13].

С.Т.Еремян предложил следующую версию: "После смерти царицы Бурдухан (около II82) (мать царицы Тамары. - А.К.) попечительницей юной девы Тамары и новорожденной ее сестры, носившей имя Русуданы, была сестра Георгия Ш, престарелая Русудана. Она в II54 году вышла замуж за киевского князя Изяслава Мстиславовича (II46-II54), который, однако, вскоре умер, и она возвратилась на родину. Русудана вновь была выдана замуж за хорасанского султана Санджара (III8-

---

[12] Цулая Г.В. Обезы по русским источникам // Советская этнография. I975. № 2. С. I00, I0I.

[13] Дондуа В. Басили, историк царицы Тамары // Памятники эпохи Руставели. Л., I938. С. 39-40.

1157), последнего из "великих сельджуков", внука Мелик - шаха П. Еще до этого, в 1148 году с султаном Санджаром вел переписку на арабском языке отец ее, царь Димитрий I (1125-1155). Но и это замужество оказалось недолговечным. Русудана, пробыв в Хорасане около двух лет (1155-1157), овдовела вторично и вернулась на родину. Здесь она жила при дворе брата своего, Георгия Ш (1156-1184), и пользовалась большим авторитетом и влиянием"[14].

Вслед за С.Т.Еремяном кавказоведы: Ш.А.Месхиа и Я.Е.Цинцадзе, З.В.Анчабадзе, А.П.Новосельцев, Г.В.Цулая считают, что дочерью "обезского" царя, на которой женился князь Изяслав Мстиславич, была царица Русудан. При этом А.П.Новосельцев принял версию С.Т.Еремяна, что после "смерти Изяслава Русудан вышла замуж за султана Санджара (1118-1157), а затем вернулась в Грузию, где играла видную политическую роль"[15].

С версией С.Т.Еремяна согласиться нельзя, ибо хорасанскому султану Санджару в последние годы жизни было, как говорится, "не до женитьбы". По рассказу Имад ад=Дина Исфахани (1125-1201), в 1153 г. кочевое племя гузов отказалось платить налог скотом эмирам султана Санджара. Султан с войском выступил против гузов. В узкой долине войско Санджара потерпело поражение, а сам султан попал в

----

14 Еремян С.Т. Юрий Боголюбский в армянских и грузинских источниках // Научные труды Ереванского гос. ун=та. Ереван, 1946. Т. XXIII. С. 400-401.

15 Месхиа Ш.А., Цинцадзе Я.Е. Из истории русско=грузинских взаимоотношений (X-XVIII вв.). Тбилиси, 1958. С. 17; Анчабадзе З.В. Из истории средневековой Абхазии. С. 174; Новосельцев А.П. Русь и государства Кавказа // Пашуто В.Т. Внешняя политика Древней Руси. М., 1968. С. 217; Цулая Г.В. Обезы. С. 101.

плен к гузам. "Он оставался у них как пленник 3 года. Они давали ему мало еды и питья, но сажали его на трон ... Гузы разрушили Нишапур, перебили его жителей... они возили с собой Санджара... В конце своей жизни, он бежал от них, попал в Термез" и вскоре умер. У султана Санджара не было сыновей, и ему наследовали сначала Сулейман=шах, сын его брата Мухаммеда, а затем Махмуд=хан, сын сестры Санджара[16].

Согласно ар=Раванди (ХП в.), восстание гузов произошло в начале 1154 г. Гузы разгромили войско султана Санджара и захватили его в плен. Он находился у них в плену 2 года. Ему удалось бежать из плена в Термез. Оттуда он прибыл в свою столицу Мерв, где и скончался после болезни в 1157 г., на 72 году жизни[17]. Как сообщает Ибн ал=Асир (1160-1234), султан Санджар находился в плену у гузов с 6 джумада I 548 г. хиджры (= 30 июля 1153 г.) до рамадана 551 г.х. (октябрь-ноябрь 1156 г.) и скончался в Мерве от желудочного заболевания в раби' I 552 г.х. (апрель-май 1157 г.)[18]. По ал-Хусайни (ХП в.), Санджар был в плену с месяца раби' I 548 г.х. (27 мая-25 июня 1153 г.) до рамадана 551 г.х. (18 октября-16 ноября 1156 г.) и умер 25 числа месяца раби' I 552 г.х. (7 мая 1157 г.)[19].

В.В.Бартольд на основании арабских и персидских источников писал: "Гузы, как народ, выступают в последние годы царствования

---

16 Материалы по истории туркмен и Туркмении. М.;Л., 1939. Т. I: Арабские и персидские источники УП-ХУШ вв. С. 323-324.

17 Там же. С. 355-358.

18 Там же. С. 388-393.

19 Садр ад=Дин ал - Хусайни. Сообщения о сельджукском государстве / Издание текста, перевод, введение, примечания и приложения З.М.Буниятова. М., 1980. С. 113, 165.

султана Санджара (1118-1157), причем восстают против султана, захватывают его в плен (1153) и держат его у себя три года, до 1156 г., когда ему удается бежать в Термез и оттуда вернуться в Мерв, где он в следующем году умер"[20].

Следовательно, царица Русудан могла стать женой султана Санджара до его пленения у гузов и поэтому не могла в 1154 г. выйти замуж за киевского князя Изяслава Мстиславича. После смерти султана Санджара в 1157 г. его бездетная вдова Русудан вернулась в Грузию. Таким образом, вопрос о том, как звали "обезскую" супругу князя Изяслава Мстиславича и как она была связана с грузинским царским домом, остается открытым.

---

[20] Бартольд В.В. Очерк истории туркменского народа // Туркмения. Л., 1929. Т. I. С. 34.

А.Н.Ужанков

"ЛЕТОПИСЕЦ ДАНИИЛА ГАЛИЦКОГО": ПРОБЛЕМА АВТОРСТВА

Как показали наши предыдущие разыскания /27.247-283/, "Летописец Даниила Галицкого" был изначально задуман как жизнеописание Галицко-Волынского князя Даниила Романовича без характерного для летописей изложения событий по годам. Работа над ним велась во второй половине 1246 г. и сочинение было доведено до событий начала 1247 г. /27.261-274/. После этого в работе над "Летописцем" наступил, как минимум, 16-летний перерыв[1], и заканчивал его, видимо, уже другой автор в середине 60-х годов, после смерти Даниила Романовича /27. 274-282/.

Почему же первый биограф Галицкого князя, начавший /задумавший ?/ "Летописец", не смог проследить и описать жизнь Даниила Романовича до конца и был вынужден оставить незавершенным свой труд?

---

[1] В дополнение к приведенным в нашей предыдущей статье доказательствам, прибавлю еще один. Автор первой редакции "Летописца", описывая события сентября 1213 г. /Ипат. лет. - 1209 г./, упоминает шурина венгерского короля Андрея II, Бертольда, называя его аквилейским патриархом и ничего не сообщает о его смерти. Бертольд, младший брат Гертруды Меранской, жены Андрея II, стал аквилейским патриархом только в 1218 г., а умер в 1251/2/ г. /1.19. прим.3 к 1210 г./. То есть, во время работы над "Летописцем" автор знал о его поставлении в патриархи г.Аквилея /Италия/, но не знал о его кончине, иначе не проминул бы об этом сказать, как неоднократно поступал в случае с Елизаветой, Филей и другими.

Ответить на этот вопрос, значит не только указать на причины прекращения его деятельности в Галицко-Волынском княжестве /27.274/, но и назвать его имя.

I.

Первая редакция "Летописца" заканчивается подробным описанием под 1250 г. поездки князя Даниила Галицкого в Орду к хану Батыю и рядом сообщений, тесно связанных тематически с предыдущим повествованием.

Так, например, в сообщении под 1250 г. о визите к Даниилу Романовичу посла венгерского короля Белы по поводу бракосочетания дочери Белы и сына Даниила Романовича, "Летописец" упоминает о более ранней, неудавшейся попытке этого союза, предприянятой самим князем Даниилом: "...глаголу его не уя веры, древле бо того изменилъ бе /подчеркнуто мной - А.У./, обещавъ дати дщерь свою" /21.809/, о чем зафиксировано в "Летописце" под 1240 г. /21.787/. В целом же эта тема находит свое завершение в заключительных словах первой редакции "Летописца" о поездке князя Даниила Романовича и его сына Льва в Венгрию и женитьбе Льва на Констанции.

Логически закономерным кажется и сообщение, находящееся рядом, о поездке на утверждение в Никею к патриарху митрополита Кирилла, о котором ранее сообщалось под 1241 и 1243 годами.

Таким образом, автор первой редакции "Летописца" завершил в заключительной части все затронутые ранее темы, то есть, сам сумел полностью выполнить задачу своего труда - рассказал о жизненном пути князя Даниила Романовича до начала 1247 г., времени его работы над "Летописцем".

Закономерно предположить, что коль работа над этой частью "Летописца" велась в конце 1246 - начале 1247 гг. описанием современных автору событий, то среди них есть и такие, участником или очевидцем которых мог быть сам автор, и это нашло отражение в самом тексте.

В таком случае, не поможет ли текст "Летописца", в особенности же его завершающая часть, установить имя этого автора?

Обратимся с этой целью к насыщенному подробностями описанию поездки князя Даниила в Орду.

До сих пор эта небольшая повесть /повестью ее называют за определенную сюжетную завершенность/ не была предметом специального рассмотрения, хотя отдельные суждения по ее поводу высказывались М.Д.Приселковым /24/, Л.В.Черепниным /29/, Д.С.Лихачевым /II/, В.Т.Пашуто/I9/

Исследователи отмечали, что написана она, скорее всего, участником поездки.

Это обстоятельство весьма существенно для нас, поскольку, как мы выяснили /27.26I-274/, вся первая редакция "Летописца", включая и описание поездки князя Даниила в Орду, написана одним человеком.[2] Стало быть, автор первой редакции "Летописца" сопровождал Даниила во время его поездки и был, скорее всего, лицом духовным. В этом убеждает детальный анализ описания путешествия Галицкого князя в Орду.

Поводом к поездке князя Даниила к Батыю послужило требование монголо-татарского хана Могучего /Могучия/ отдать Галич, высказанное его послом к князьям Даниилу и Васильку осенью I245 г. /Ипат.лет. - I250/. Даниил Романович не захотел отдавать "полу /половину/ отчины своей" и, посоветовавшись с братом, сам поехал к Батыю за ярлыком на княжение.[3]

---

[2] Поэтому мы не можем согласиться с замечанием В.Т.Пашуто /I9.86/ что эта повесть носила самостоятельный характер и позднее была обработана редактором, тем более, что это замечание не подкреплено какими-либо доказательствами.

[3] Нужно отметить, что многие русские князья к тому времени уже побывали в ставке Батыя и получили уже ярлыки на свои княжества. Даниил Галицкий поехал одним из последних, что нашло отражение и в тексте его беседы с Батыем.

По пути Галицкий князь заехал в Киев, в Выдубицкий монастырь, "и рекъ игоуменоу и всеи братьи, да створять молитвоу о немь. И бысть тако и ... изииде из манастыря въ лодьи, видя бедоу страшьноу и грозноу". /21.806/.

По воде он пришел к Переяславлю, где его встретили татары хана Куремсы:"И виде, яко несть в нихъ дорба ... нача болми скорбети душею ..."

От Куремсы Галицкий князь направился к Батыю на Волгу, в его столицу Сарай. Здесь князя встретил человек новгородского князя Ярослава Всеволодовича - отца Александра Невского - Соногур и предупредил о необходимости кляняться по языческим обычаям кусту - обряд, унижающий достоинство христианина. К счастью для Даниила, чаша сия его минула. Батый вызвал русского князя и между ними состоялся известный диалог:"Данило, чему еси давно не пришелъ? А ныне оже еси пришелъ а то добро же. Пьеши ли черное молоко, наше питье, кобылии коумоузъ? ... Доселе есмь не пилъ, - ответил Даниил, - ныне же ты велишь - пью. Ты оуже нашь же, тотаринъ. Пии наше питье..."/21.807/.

Выпив и поклонившись Батыю, Даниил пошел поприветствовать великую ханшу Баракчинову.[4] После чего Даниилу принесли вино:"Не обыкли пити молока, пии вино"/21.807/.

---

4 Баракчинова /Буракчин, Борахджин/ была первой /старшей/ женой великого хана Монгольской империи Угедея /третьего сына Чингисхана/, умершего II декабря I24I г. Однако, после смерти Угедея власть в Каракоруме захватила его вторая жена - Туракина /Торегене/, в результате чего Баракчинова вынуждена была спасаться в Сарае, у своего племянника Батыя, который враждовал с Туракиной, не признавая ее фактической власти, длившейся пять лет до избрания на курултае в августе I246 г. великим ханом ее сына Куюка /Гуюка/. Батый, будучи внуком Чингисхана от его первого сына Джучи, то есть, старшим в роду, сам

В принципе, автор отметил проявление уважения к князю Даниилу со стороны татар - угощение молоком с последующей заменой его, из внимания к князю, вином. Но подчеркнул эту деталь автор лишь затем, чтобы высказать свое отношение к "чести татарской":" О злее зла честь татарьская! Данилови Романовичю, князю бывшоу великоу, обладаю... Роускою землею, Кыевомъ и Володимиромъ и Галичемъ со братомъ си, инеми странами /здесь - областями - А.У./, ныне седить на коленоу и холопомъ называеться! И дани хотять, живота не чаеть. И грозы приходять". /21.807-808/.

Обилие приведенных в повести подробностей действительно дает возможность видеть в авторе участника поездки. Точно им указана дата прибытия князя Даниила в Киев - в день праздника святого Дмитрия Солунского - 26.X.1245 г.. Подробно описано пребывание князя в Киеве, с указанием даже такой детали, как "изиидe из манастыря въ лодьи". По имени назван приходивший к Даниилу человек князя Ярослава - Сонгур. Точно передан его разговор с Даниилом Романовичем и начальная

претендовал на великоханскую власть в Каракоруме, и поэтому не принес присягу Куюку, который даже выступил в 1248 г. против Батыя, но умер в походе /1.39. прим.1; 1.47. прим.7/. Вражда между Батыем и Туракиной-Куюком сказалась, видимо, и на судьбе Ярослава Всеволодовича, который, получив от Батыя великокняжеский ярлык на Владимиро-Суздальское княжество, летом 1246 г. поехал утверждать его в Каракорум, и был отравлен 30 августа, вскоре после избрания Куюка, самой Туракиной, не пожелавшей утверждения князя Ярослава, как сарайского ставленника. /20.91/. Забегая вперед, отметим, что Даниил Галицкий, получив ярлык от Батыя, не утверждал его в Каракоруме. К этому факту мы еще вернемся ниже.

беседа Галицкого князя и ордынского правителя. Если бы ее запись воспроизводилась со слов Даниила, то он, надо полагать, больше внимания уделил бы самим переговорам с Батыем и их результатам, а не ограничился бы передачей одного диалога при их первой встрече, для целей поездки не главного, но свидетелем которого вполне мог быть сам создатель повести. Автор сообщает и точное количество дней пребывания Даниила Романовича в Орде - 25.

Свидетельством того, что описание было произведено лицом духовным, может служить противопоставление христианской религии языческой /татарской/, с соответствующим осуждением ее "скверной прелести", акцентированием внимания на передаче внутренних переживаний христианина, вынужденного соблюдать языческие обычаи и, тем самым, предавать свою веру. Кстати, это самый насыщенный христанской идеологией рассказ из всего "Летописца".

Автор обращает внимание, что Даниил Романович отправляется в поездку "помолившись Богу" и на праздник Дмитрия Солунского приезжает в Киев, где посещает Выдубицкий монастырь, просит монашескую братию и игумена молиться за него. Подчеркивается получение Даниилом милости Божьей - заступничества во время поездки:"... избавленъ бысть Богомъ и злого их бешения и кудешьства". И только в результате покровительства Божьего вернулся невредим в землю свою.

Автор подчеркивает уважительное отношение князя Даниила к духовенству, его христианскую добродетель: Даниил отправляется в трудный путь "падъ пред архистратигомъ Михаиломъ".

Да и сам автор не меньше князя был потрясен увиденным. Сам глубоко пережил эту унижающую достоинство поездку в Орду, вспомнил в трудную годину убиенных Михаила и Федора Черниговских, которые "венець прияста мученичскыи", и описал не столько чувства князя, сколько свои собственные, и выразил свое собственное отношение к увиденному и пережитому.

Для нас очень важен итог поездки:"Бывшоу же князю оу них днии 20 и 5, отпущень бысть, и пороучена бысть земля его емоу, иже беаху с нимь"/21.808/.

Существует несколько переводов этой фразы:

"Пробыл князь у них двадцать пять дней, был отпущен, и поручена была ему земля, которая у него была." /18.315/.

"Пробыл князь у них двадцать пять дней, был отпущен, и поручена была ему его земля, которая была у него "/3.277/.

"Пробув же князь у них днIв двадцать I п'ять, /а тодI/ одпущений був /Iз тими/, що були з ним, I поручена була земля його йому"/I.47; I0.406/.

Как можно заметить из разночтений, перевод конца фразы не точен. "Беаху с нимь" точнее переводится как "была /был/ с ним". Но Даниил не мог взять с собою свою землю. Весь смысл концовки заключен в прилагательном "иже". "Словарь русского языка XI-ХУП вв" предлагает два перевода этого слова. Один из них и использовали переводчики - "который /которая". Второй перевод гласит: "иже" - "тот, кто". Словарь приводит даже наше словосочетание "иже с нимь" - "который с ним" /26.2.90/, то есть, интересующий нас конец фразы переводится дословно "тот, кто был с ним", а в контексте - "и поручена была его земля ему /т.е. князю Даниилу/ и тому, кто был с ним".

Но кто мог претендовать на Галицко-Волынские земли наравне с князем Даниилом Романовичем? И кому они могли быть поручены именно во время этой поездки? Брату Васильку Романовичу, князю Волынскому? Но как свидетельствует "Летописец" Василько Романович в Орду не ездил, а наоборот встречал своего брата по возвращении. Тогда кому же? И почему автор первой редакции "Летописца" сохранил его инкогнито?

Чтобы получить ответы на эти вопросы нам необходимо вернуться в Киевскую и Галицкую Русь на несколько лет назад.

В I237 г. из Византии прибыл новый митрополит Киевский и всей

Руси Иосиф, судьба которого быстро затерялась в трагической судьбе Руси. После разрушения в 1240 г. монголо-татарами Киева, о нем отсутствуют какие-либо известия. Скорее всего, незадолго до этого он покинул Русь, и с 1240 г. митрополичья кафедра была свободной.

К этому времени Даниил Галицкий был, пожалуй, одним из самых могущественных русских князей, "держащим" через своего тысяцкого Демьяна Киев. Выдвижение новых церковных иерархов, видимо, не обходилось без его согласия. Об этом свидетельствует факт смещения Даниилом Угровского епископа Иоасафа, самовольно захватившего освободившийся в 1240 г. митрополичий престол, и перенесение епископии из Угровска в новую столицу Галицко-Волынского княжества Холм.

Перенесение епископской кафедры в Холм и назначение нового епископа Ивана произошло в 1241 году, после возвращения Даниила из поездки в Венгрию и Польшу.

В следующем 1242 г., услышав о возвращении из Венгрии Батыя, Даниил уезжает из Холма к своему брату Васильку во Владимир "поима с собою Коурила митрополита"/21.794/. Это первое упоминание имени нового русского митрополита. Избрание кандидата на митрополичий пост произошло, стало быть, до возвращения Батыя из Европы, то есть не позднее первой половины 1242 года. Однако, как свидетельствует "Летописец", на утверждение в должности патриархом Кирилл отправился только спустя 4 года - осенью-зимой 1246 г., после возвращения Даниила Романовича из Орды:"Коурилъ бо митрополитъ идяше посланъ Даниломъ ... на поставление митрополье Роуской"/21.809/.

Почему тогда Кирилл назван митрополитом ранее, чем был поставлен в Никее? Это единственный, отмеченный в истории русской церкви случай Два предыдущих митрополита из русских - Иларион в 1051 г. и Климент Смолятич в 1146 г. названы митрополитами только после поставления их собором русских епископов, кстати, без упоминания об их патриаршем

утверждении. Случай же с Кириллом совершенно иной. Его назвали митрополитом задолго до поставления патриархом.

Задержка в официальном поставлении русского митрополита вызвана конечно же, не только отсутствием в 1240-1243 годах в Византии патриарха, но и событиями в самой Руси: уже упомянутым выше противоборством Черниговского князя Михаила Всеволодовича и Даниила Романовича, князя Галицкого, причем не только военным, но и церковно-политическим. И здесь на память сразу приходят сообщения "Летописца" под 1241 годом о поддержке Ростислава Михайловича галицким и перемышльским епископами в борьбе с Даниилом Романовичем, в последствии поплатившимися за это кафедрами.

После неожиданного освобождения митрополичьей кафедры, князь Михаил назвал "архиепископом Руси" своего ставленника - игумена Киевского монастыря Спаса на Берестове Петра Акеровича /здесь необходимо напомнить, что до Даниила и после него Киев находился во владении Михаила Черниговского, не считая кратковременных захватов его другими князьями/. Нового "митрополита" не признают во Владимиро-Суздальской Руси и Галицких землях.

В это же время разгорелась борьба этих двух князей за поддержку в Европе. Михаил Всеволодович отправляет Петра Акеровича к папе Иннокентию IV с докладом о монголо-татарах, с которым тот и выступил в Лионе 24 июня 1245 года /19.59/. А связь с западными государствами укрепляет браком сына Ростислава с Анной, дочерью венгерского короля Белы IV.

Видимо, в то же время и князь Даниил <u>называет</u> своего митрополита, а фактически, только кандидата в митрополиты, но поступает осторожнее противника: посылает кандидата на официальное утверждение к греческому патриарху Мануилу II только после получения разрешения на его поставление от Батыя.

Кто из них раньше выдвинул своего "митрополита" сказать трудно.

Михаил Черниговский мог это сделать в промежутке между 1241 и 1245 годами, то есть практически в то же время, что и Даниил Галицкий. Называя митрополитом Кирилла в "Летописце" под 1242 г. автор, возможно, хотел подчеркнуть его "старшинство", то есть его приоритет перед Петром Акеровичем, хотя о последнем тактично умалчивает.

В 1249 г. /2.5/ или 1250 г. /19.271/ Кирилл, утвержденный на Киевскую митрополию, возвращается на Русь.

Мы столько внимания уделили митрополиту Кириллу, что возникает вполне закономерный вопрос, как/ое же отношение он имеет к созданию "Летописца Даниила Галицкого"? Это тем более необходимо выяснить, поскольку и Д.С.Лихачев /11.50-52; 12.263-266; 13.86/, и В.Т.Пашуто /19.83,91/, и О.П.Лихачева /18.565/ предполагают его участие в создании жизнеописания Даниила Галицкого.

Для этого обратимся к тексту "Летописца", к тем его сообщениям, которые имеют непосредственное отношение к Кириллу.

В уже упоминаемой заметке о смещении Даниилом самовольно занявшего митрополичий престол Иоасафа ничего не говорится о новом кандидате в митрополиты. Скорее всего, в это время /т.е. в 1241 г./ он еще не был определен.

Впервые "Летописец" называет Кирилла митрополитом в описании событий весны 1242 года / по "Летописцу" - 1243 г./, когда Батый возвращался из похода в Европу. Это повествование тесно примыкает к предыдущему, в котором так же фигурирует Кирилл, но в качестве печатника, посланного князем Даниилом в Бакоту "исписать грабительства нечестивых бояр", что имело место осенью 1241 г..

Тождество Кирилла-печатника и Кирилла-митрополита не вызывало сомнения у историка русской церкви - Филарета /28.105-106/, но в этом сомневался другой историк - Е.Голубинский /2.4-5, прим.2/. В митрополите бывшего печатника видели и М.Д.Приселков /24.104/ и Д.С.Лихачев /11.50/. Однако эти мнения не были подтверждены должными

доказательствами.

Прежде всего, следует выяснить, кто такой "печатник" и круг его обязанностей.

Академик АН УССР И.П.Крипякевич пишет:"Эта должность неизвестна в других княжествах Руси, но распространена в Западной Европе... Печатник хранил княжескую печать, использовал ее в княжеских документах, так, как это делали западные канцлеры ... Печатник, очевидно, также составлял текст грамот или руководил его составлением"/7.128/. Например, в смоленской грамоте 1284 г., заверенной печатью, отмечено:"Моисеи княжь печатник Федоров печатал". По мнению Ю.А.Лимонова, "печатник, подобно дворецкому /"дворскому"/, чашнику, меченоше, постельничьему, входил в дружину и был дворянином, причем наиболее приближенным к князю /подчеркнуто мной - А.У./" /9.163/. Иначе говоря, описывая "грабительства нечестивых бояр", Кирилл выполнял свою прямую функцию печатника.

Наличие "европейской" должности в княжеском аппарате, как, впрочем, и коронация Даниила, может свидетельствовать об определенной ориентации Галицкого княжества на Западную Европу и Византию, с которой, уместно напомнить, была непосредственная граница по Дунаю, дружеские и родственные отношения. Мать Даниила Галицкого - княгиня Анна - была дочерью византийского императора Исаака II Ангела /10.369/, так-что порядки императорского дома Даниилу Галицкому хорошо были известны.

Канцлерами, или печатниками, в Византии были лица духовные /11. 50/. Эта практика, видимо, утвердилась и на Руси. Во всяком случае, спустя столетие, печатником при Дмитрии Ивановиче Донском был его духовный отец - коломенский священник Митяй, кстати, рекомендованный князем в 1376 г. на пост митрополита. А уже в XV-XVI столетиях должность печатника прочно вошла в обиход Московского государства. Важно и то, что печатники не только прикладывали печать к документам,

но и возглавляли царский архив /30.152/. Не исключено, что княжеский архив Даниила Галицкого находился также в ведении печатника Кирилла. Во всяком случае, автор "Летописца" знал и использовал многие княжеские документы.

То, что печатник Кирилл был лицом духовным, в должной степени может свидетельствовать его поведение в Бакоте /отмечено еще Д.С.Лихачевым /II.50//.

Кирилл уже был в Бакоте, когда к городу подошел Ростислав Михайлович. Произошло их столкновение у ворот. Ростислав отступил, желая словом решить дело:"хотяше премолвити его словесы многыми"/21.791/. Но Кирилл достойно отвечал и, увидев, что не повлиял на черниговского княжича, вышел с пешими воинами. Ростислав, без военного столкновения, ушел прочь.

Отмеченная "Летописцем" заслуга Кирилла состоит в том, что он "мудростью и крепостью" /т.е. стойкостью и умом/ удержал Бакоту, но не военной силою. Кстати сказать, Кирилл был послан князем не только "исписати грабительства" бояр, но, прежде всего, "утешити землю". А утешали, как известно, не военные, а лица духовные. К тому же действия Кирилла в осажденном городе очень похожи на действия Владимирского епископа Митрофана, когда город был обложен татарами. "Летописец" об этом писал под 1237 г.

В случае с Кириллом нет, как в эпизодах с воеводами, прямого указания на участие Кирилла в битве. Более того, когда говорится о приходе Кирилла с войсками под Дядьков, осажденный князем Даниилом, подчеркивается как раз обратное. "Данилъ же возьма пленъ многъ ... поима грады ихъ: Деревичь ... Дядьковъ. Приде же Коурилъ печатникъ князя Данила со треми тысящами пешець и трьими сты коньникъ, и водасть имъ взяти Дядьковъ градъ" /21.792/. Из сказанного видно, что Дядьков брал сам князь Даниил, а Кирилл только дал возможность взять своему войску город и в руководстве войском при осаде не участвовал.

Взятие города выражалось соответствующей лексикой: "поима", "взя", "прия", "взяша", "приемшоу" и т.д. Например, "Данилъ же повеле пристоупити ко граду /Черторийску/ и взяша градъ ихъ" /21.752/.

Главным действующим лицом при взятии Дядькова остается князь Даниил, он "поима" город. О Кирилле упомянуто мимоходом, но из сказанного вполне ясно, что он не был воеводой. Потому-то и любопытно, что "Летописец" указывает только численность того войска, которое привел Кирилл, но ни разу не указана численность воинов ни у кого из бояр, ни даже князей. Можно подумать, что тогдашний читатель, на которого ориентировался "Летописец", хорошо знал, у кого какое войско, и достаточно было назвать воевод, чтобы тем самым указать косвенно и на численность их воинов. Для Кирилла этот поход был не характерен, можно сказать, исключительным, а потому автор и не удержался и подчеркнул значительное количество пришедших с ним воинов. Или же, он специально хотел отметить численность Кириллового войска.

До завершающей первую редакцию "Летописца" повести о поездке Даниила в Орду Кирилл упоминается то как печатник /под 1241 г./, то как митрополит /под 1243 г./, а в ней теряется из виду вообще. Его нет в числе встречающих с Васильком Романовичем вернувшегося из Орды Даниила, хотя позднее, в 1252 г., в сходной ситуации Кирилл встречал возвратившегося из Орды с ярлыком на великое княжение Александра Невского. Не упомянут он и в свите Даниила Галицкого.

Впрочем, вспомним загадочную фразу "Летописца", подводящую итоги поездки Галицко-Волынского князя в Орду, о том, что поручена была "земля его емоу" и тому, кто был с ним. Этим инкогнито мог быть только Кирилл, недавно назначенный, точнее, названный русским митрополитом, которому наравне с князьями поручалась земля Русская. И судя по тому, что уже осенью 1246 г., то есть, вскоре после возвращения, Кирилл отправился на поставление в Никею, он получил на то разрешение ордынского правителя.

Этот вывод не противоречит имевшейся в то время и позднее практике, когда русские епископы и митрополиты отправлялись в Орду за подтверждением своих полномочий. Так, например, преемник Кирилла митрополит Максим "гречинъ", прибывший в I283 году из Византии, с этой же целью немедленно отправился в Орду:"Того же лета ходиша во Орду къ царю пресвященный Максимъ, митрополитъ КIевскIй и всея РусIи, того же лета и прIиде изо Орды на Русь" /22.I6I/.

Есть еще одно доказательство, что Кирилл получал из рук Батыя такой документ.

Сохранился более поздний ярлык, полученный Кириллом из рук великого хана Монгольской империи Менгу-Темира в августе I267 г. В нем имеется важное свидетельство, что и прежние ханы давали ему ярлыки, то есть, всего их было не менее двух. Имена ханов установить не сложно.

Обычно такой ярлык утверждался великим ханом в Каракоруме. Но в то время, когда за ярлыком поехал Даниил, в империи еще не избрали каана, а власть захватила, как мы уже писали выше, вдова Угедея - Туракина, впоследствии передавшая власть своему сыну. Батый, как старший в роду, не признавал их власти. Поэтому ярлыки некоторым русским князьям раздавал сам Батый и не утверждал их ни у Гуюка, ни у наследовавшей ему вдовы Огуль-Гамиш./I248-I25I/. Не утверждал в Каракоруме ярлык на свое княжение и Даниил Галицкий.

Кирилл отсутствовал на Руси с конца I246 г. до I250 г. По возвращению никаких сношений с Ордой не имел. Это еще раз свидетельствует о том, что ни Гуюк, ни Огуль-Гамиш не могли утвердить или дать какой бы то ни было ему ярлык. Осталось всего два хана, которые могли дать Кириллу ярлыки до I267 г.. Это - Менгу-Темир, занявший не без помощи Батыя в I252 г. трон каана, и, видимо, давший в том же году второй ярлык Кириллу вместе с ярлыком на великое княжение Александра Невского /вспомним, что Кирилл встречал его по возвращении из Ор-

ды/, и сам Батый, к которому и ездил инкогнито Кирилл перед своим поставлением и получил первый ярлык.

В самом последнем исследовании Краткого собрания ханских ярлыков русским митрополитам, проведенном А.И.Плигузовым и А.Л.Хорошкевич, ученые, на основании изученных сохранившихся более поздних ярлыков, начиная с ярлыка Менгу-Темира/Менгу-Тимура/ от 10 августа 1267 г., приходят к выводу, что "нарративная /повествовательная - А.У./ часть сохранившихся ярлыков содержит ... сведения о ... двух по крайней мере ярлыках предшествовавших Менгу-Тимуровому", первый из которых принадлежал Бату /Батыю//23.119/. Тем самым, выводы А.И.Плигузова и А.Л.Хорошкевич совпадают с нашими.

То обстоятельство, что имя Кирилла не упомянуто в повести, свидетельствует об отстаивании автором этой повести интересов Кирилла. Его имя, как имя русского митрополита, пусть пока только и названного, не могло фигурировать рядом с именем галицкого князя, кланяющегося Батыю, пьющего татарский кумыс, поддающегося "кудешествам" язычников. Это было бы святотатством, преданием веры христианской. А за нее, ведь, чуть позже пострадали князь Михаил Черниговский и его боярин Федор.

По возвращении Даниила из Орды пришли к нему сваты от венгерского короля Белы. Но галицкие князья, поразмыслив, отправили их обратно ни с чем, не поверив обещаниям Белы, поскольку ранее он не сдержал их. А вслед за послами отправился в Никею через Венгрию Кирилл. Здесь его и уговорил Бела вернуться на Русь, выпросить согласия Даниила на брак его сына Льва с венгерской королевной. Кирилл обещал поспособствовать этому союзу, вернулся домой, уговорил Даниила, причем "Летописец" приводит слова Кирилла, и уже втроем они снова поехали в Венгрию, где и состоялся брак. Даниил вернулся в свою землю, "Летописец" говорит только о его возвращении. Стало быть, Кирилл отправился, как того и хотел, в Никею. Стало быть, заключительная

часть и вся первая редакция "Летописца" заканчивается сообщением об отъезде Кирилла на поставление в Никею. После этого наступил шестнадцатилетний перерыв в описании жизни и деятельности Даниила Романовича Галицкого.

Поскольку "Летописец" дописывался уже в 60-е годы, то напрашивается вывод, что с отъездом Кирилла в Галицком княжестве не осталось автора жизнеописания. Об этом же свидетельствует еще одно очень важное обстоятельство - создание в начале 60-х годов в Северо-Восточной Руси "Жития Александра Невского", настолько близкого авторской манерой изложения к "Летописцу", что дает возможность говорить об одном авторе этих двух произведений.

Как известно, после возвращения в 1250 г. из Никеи, то есть после поставления в митрополиты, Кирилл уже не заезжал в Галицкую Русь, а пробыв непродолжительное время в Киеве, уехал во Владимиро-Суздальское княжество к Александру Ярославичу Невскому /2.6; 19.271; 11.51/, очень похожему своими деяниями на молодого Даниила Романовича. Ему так же пришлось бороться за княжеский престол с боярством - новгородским и псковским, отражать нашествие западных соседей - шведских и немецких рыцарей, трижды ездить в Сарай, в ханскую ставку, за ярлыками на княжение и даже противостоять стремлению папы ввести католическое вероисповедание в северо-русских землях.

Даже перечисленные события из жизни Александра Ярославича свидетельствуют о близости жизненных судеб двух древнерусских князей. В 1250 г. митрополит Кирилл был уже в Суздальской земле и венчал брата Александра - великого /тогда/ князя Андрея Ярославича с дочерью Даниила Галицкого. В 1252 г. благословил Невского на поездку в Орду к Батыю за ярлыком на великое княжение, торжественно встречал его по возвращению, служил во Владимирском соборе литургию по случаю занятия Александром Ярославичем великокняжеского престола. И, наконец, самолично отпевал его в 1262 году.

По смерти Владимиро-Суздальского князя было написано его "Житие". Еще В.О.Ключевский - один из крупнейших знатоков житийной литературы - назвал "Житие Александра Невского" "исключительным, своеобразным опытом жития, не повторившимся в агиобиографии"/6.67/. А другой исследователь княжеских житий Н.Серебрянский видел в его основе особую светскую повесть о "мужестве" Александра Ярославича /25.200/, но не привел ей аналогий.

Аналогия существует только одна - жизнеописание Даниила Романовича Галицкого, но тогда на "Летописец" смотрели как на летопись и никаких параллелей и сравнений не проводили.

Впервые их сопоставил Д.С.Лихачев, доказав при этом, что оба памятника относятся к жанру княжеских жизнеописаний /I2.250,258/.

Для нас очень важны наблюдения и выводы ученого относительно значительной близости этих двух произведений, изложенные в статье "Галицкая литературная традиция в "Житии Александра Невского" /II/.

Роднит оба произведения общая тема - жизнеописание великих князей Александра Ярославича и Даниила Романовича. Как одно, так и другое не содержит летописной сети годов. Сходны литературные приемы в раскрытии той или иной частной темы, скажем, подчеркивание незавидного положения князей, унижающего их достоинство во время пребывания в Орде, напоминанием о былом могуществе и чести их отцов. Роман Мстиславич упомянут в I250 г. при описании поездки Даниила в Орду:"...его же отець в Роускои земли, иже покори Половецькоую землю и воева на иные страны все. Сынъ того не прия чести" /2I.808/.

В аналогичной ситуации - во время пребывания Александра в Орде - упомянут его отец Ярослав:"... якоже бо по первемь велицемь взятьи Тотарьстемь отець его великии князь Ярославъ ... самъ себе не пощаде, предасть бо ся самъ за люди своя ... и много пострадавъ за землю отьчины своея... Тако же и сынъ Александръ не остави пути отца своего за люди своя ..." /I5.I3/.

Кроме того в обоих памятниках содержатся сходные замечания о распространении молвы об удачных поездках и походах князей. В "Летописце" о возвращении Даниила из Орды говорится:"Бысть же ведомо странамъ приходъ его всимъ ис татаръ" /21.808-809/. В "Житии" после похода Александра Невского на Псков:"И нача слыти имя его по всемь странамъ" /18.434/.

Д.С.Лихачев устанавливает и сходство стилей двух произведений "в манере описывать военные действия, битвы, подвиги князя. "Краль части Римскиа" в житии Александра идет на него, собрав "силу велику" и наполнив корабли полками, "и поиде в силе велице, пыхая духом ратным. И преиде реку Неву, шатаяся безумием, посла послы разгордевся ко князю Александру Ярославичю в Новъгород в Великии и рече: Аще можеши ми противитися, уже есмь зде, попленю землю твою". Ср. в Галицкой летописи выступление венгерского короля против Даниила:"Изыде же Бела рикс, рекъмый король Угорьский, в силе тяжьце, рекшю ему: яко не имать остатися град Галичь, несть кто избавляя и от руку моею"." /II.45/.

Оба памятника тяготеют к точным датам, числам, перечислении имен. /II.46-47/. Любят употреблять одни и те же словосочетания:"милый сын", "острыи мечю", "острым копием"; тавтологические сочетания:"победою победи", "многом множьством" /"Летописец"/; "укори укором", "побеждая непобедим" /"Житие"/.

Д.С.Лихачев проводит достаточное число примеров на употребление подобных словесных оборотов /II.44-49; 12.258-262/.

Кроме того, оба произведения роднит не только стиль, но и знакомство с одним и тем же южнорусским летописным источником и повестью о Девгении Акрите в южнорусском переводе /II.36-44/.

При всей важности замеченных Д.С.Лихачевым параллелей двух произведений, они позволяют ученому придти только к общему выводу относительно единой литературной манеры двух жизнеописаний - галицкой по

своему происхождению, а, стало быть, едином для обоих произведений авторе, но не помогают его установить.

В статье "Галицкая литературная традиция ..." Д.С.Лихачев связывает появление "Жития Александра Невского" с именем Кирилла, полагая, что княжеское жизнеописание создано по заказу митрополита /II.52/. Однако в позднейших работах, в частности, во вступительной статье к третьему выпуску "Памятников литературы Древней Руси", в котором публикуется Галицко-Волынская летопись, он пишет:"Светское "Жизнеописание Даниила Галицкого" послужило образцом для церковного "Жития Александра Невского" ... "Житие ..." было, по-видимому, составлено в том же кругу книжников, ибо "печатник" Даниила - Кирилл - стал митрополитом Кириллом, переехавшим на северо-восток и помогавшим Александру. Он сам, этот Кирилл, или кто-то из его окружения составил оба жизнеописания - и Даниила, и Александра /подчеркнуто мной - А.У./. В этом убеждает множество стилизованных и лексических совпадений" /I8.2I./, и ссылается при этом на свою статью "Галицкая литературная традиция...". Чем вызваны такие перемены во взгляде на вопрос - остается неизвестным. Не обоснованы они и в самой поздней монографии "Великий путь", почти-что дословно повторяющей упомянутую вступительную статью /I3.86/.

Очевидно, что это уже окончательный вывод ученого, заключающий серию его исследований по данной проблеме. Однако, Д.С.Лихачев.. никак не объяснил, как могло случиться, что жизнеописание Даниила, которое, по мнению ученого "прервалось до его /Даниила - А.У./ смерти в I264 году - где-то около I255-56 годов" /I8.20/ и составлялось в Холме, может принадлежать перу Кирилла, уже пять или шесть лет находящемуся в Суздальской земле?

Подобное противоречие невозможно объяснить простой оплошностью ученого, ведь обоснование этих двух положений - времени написания "Летописца" и причастность к нему Кирилла - приводятся в [illegible]

крупнейших по этой теме работах /II;I2/. Несомненно, здесь сказалось некритическое отношение к исследованию Л.В.Черепнина, рассчеты которого принял Д.С.Лихачев, не проверив.

В то же время сама гипотеза строится на конструктивном основании: обращено внимание на галицкое происхождение Кирилла и его пребывание в Суздальской земле именно тогда, когда там было написано "Житие Александра Невского".

Однако, конкретно причастность Кирилла к произведениям не определена, поэтому к выводу Д.С.Лихачева об авторстве Кирилла пока можно относиться только как к предположению.

Наиболее ценными остаются наблюдения Д.С.Лихачева над сходством стилей двух произведений, давшее возможность поставить вопрос об их одном авторе. Причем сопоставительный ряд можно продолжить.

Оба автора строят повествование следуя основным жизненным вехам героев, опираясь при этом как на собственные наблюдения, так и на воспоминания и рассказы участников событий и князей. Для "Летописца" такие примеры приведены В.Т.Пашуто /I9.68-92/, для "Жития" укажем сами:"Сиже вся слышах от господина своего ... Олександра и от инехъ, иже в то время обретошася и в той сечи"/I8.430/. Или в другом месте: "Се же слышах от самовидца, и же рече ми ..."/I8.434/.

Важно отметить, что в обоих памятниках одинаково использован заимствованный материал: в значительной степени он приходится на ранние периоды жизни князей. В "Летописце" - до середины 20-х годов, на тот период, который автор не мог знать по своему возрасту; а в "Житии" - до начала I250-х годов. Последнее обстоятельство для нас особенно важно. Ведь если события в "Житии Александра Невского" до 50-х годов передаются со ссылкой на свидетелей в авторском пересказе, а после I250 года уже в изложении очевидца, то, следовательно, автор появился в окружении Александра Невского после I250 года. Да и он сам говорит об этом в начале своего труда:"Азъ худый и многогрешный,

...покушаюся писати житие святаго князя Александра, сына Ярославля ... понеже слышах от отець своихъ и самовидець есмь възраста его, радъ бых исповедалъ святое и честное и славное житие его" /I8.426/. Следовательно, автор не был свидетелем детских лет Александра, а стал очевидцем зрелых лет его жизни, судя по собственному его сочинению, с тридцатилетнего возраста /Александр Ярославич родился в I220 году/.

Примечательно еще одно замечание автора в приведенной выше цитате, где он говорит, что рассказы об Александре Невском "слышах от отець своихъ". Здесь, конечно же, имеются в виду отцы духовные - священники. Подобное выражение было в обиходе русской православной церкви. Его употребил и митрополит Иларион в "Слове о Законе и Благодати" в обращении к Ярославу Мудрому:"Ты же съ новыими отци нашими епископы снимаяся часто"/I7.73/. Сохранилось выражение и в XУI в.:"... древле бывшая знамения и чудеса отцемъ Кирилломь списана прежними отцы" /5.320/.

Но кто мог назвать духовных отцов "своими", кроме высшего церковного иерарха и князя? Поскольку князь в данном случае не в счет, остается митрополит Кирилл.

Следовательно, авторские слова в начале "Жития Александра Невского", скорее всего, принадлежат митрополиту Кириллу, впрочем, как и все произведение в целом; поскольку приехал во Владимиро-Суздальскую Русь он только в I250 году, то не мог наблюдать детских лет Александра Ярославича, о чем сам и засвидетельствовал.

Пока это предварительный вывод. Он не противоречит заключению Д.С.Лихачева об едином авторе "Летописца" и "Жития", но требует одно важное уточнение: не всего "Летописца", а только его первой редакции, законченной в начале I247 года /по "Летописцу" - I250 г./.

При сопоставлении стилей двух княжеских жизнеописаний Д.С.Ли-

хачев приводит примеры, которые хронологически не выходят за 1250 г., то есть той части "Летописца", которая соответствует выделенной нами его первой редакции. Исключение составляют две параллели из последнего абзаца статьи под 1252 г. /Д.С.Лихачев ошибочно отнес концовку повествования о походе Даниила и Василька на ятвягов к 1251 г., и поэтому развел два примера по 1251 и 1252 годам, на самом же деле они стоят рядом и принадлежат концовке статьи под 1252 г./ к "Слову о погибели земли Русской" и "Житию Александра Невского" об устрашении половецкими матерями своих детей походом русских князей.

Поскольку эта часть "Летописца" была написана уже после смерти Даниила Галицкого,то есть после 1264 г., и, стало быть, после написания и "Слова о погибели", и "Жития Александра Невского", то здесь речь может идти уже об обратном влиянии этих двух сочинений на вторую редакцию "Летописца", тем более, что имеется и другая параллель между "Житием Александра Невского" и уже Холмской летописью под 1288 г. /II.48/. Следовательно, и по исследованию Д.С.Лихачева, роднит "Летописец" с "Житием Александра Невского" первая редакция "Летописца". А это может служит веским доводом в доказательстве принадлежности первой редакции "Летописца" и "Жития Александра Невского" перу одного автора, не исключено - Кирилла.

Стало быть, действительно, с отъездом Кирилла из Галицкого княжества в нем не осталось автора "Летописца" и именно этим отъездом вызван шестнадцатилетний перерыв в работе над ним. И если в "Житии Александра Невского" имеются косвенные указания на причастность к нему Кирилла, то они могут быть, если оба произведения принадлежат перу одного автора, и в "Летописце".

Вернемся к его тексту и более внимательно изучим тот отрезок, в котором неоднократно упоминается Кирилл. Начнем с подробного рассмотрения хронологии рассказа о войне Черниговского князя Михаила Всеволодовича и его сына Ростислава с Даниилом и Васильком Романо-

вичами. В нем-то и упоминается печатник Кирилл, направленный Даниилом Галицким в Бакоту, захваченную Ростиславом. Эти события произошли в конце 1241 года. Уйдя из-под Бакоты, уступив ее Кириллу, Ростислав пошел на Галич, поскольку Даниил находился со своим войском в Балаховской земле. Узнав об этом, Даниил и Василько собрали войско и выступили на Ростислава. Это уже было в начале 1242 года, по весне /1.42-44/. Ростислав бежал и наткнулся на возвращающихся из похода в Европу татар. Они окончательно растрепали его войско, и Ростислав удалился в Венгрию.

Даниил Романович, узнав о том, не стал преследовать Ростислава, но отправился навести порядок в Галицкой земле, в частности, в Бакоте и Калиусе, и вернулся в Холм. Василько поехал во Владимир.

Все это - события весны 1242 года.

В Холм к Даниилу пришла новая весть о татарах:"Данилоу же боудоущоу во Холме, прибеже к немоу Половчинъ его именемъ Актаи, рекыи, яко Батыи воротилься есть изо Оугоръ и отрядил есть на тя два богатыря возискати тебе:Маньмана и Балаа. Данилъ же затворивъ Холмъ еха ко братоу си Василкови, поима с собою Коурила митрополита."/21.794/. Происходило это в конце весны 1242 года.

Обращает на себя внимание, что между поездкой Кирилла-печатника в Бакоту и сообщением о Кирилле-митрополите прошло очень мало времени - несколько месяцев: с конца 1241 - начала 1242 г. по конец весны 1242 г.

Следующие сообщения "Летописца" касаются уже событий 1244 года. Они повествуют о неудачной поездке Михаила Черниговского в 1244 г. в Венгрию, где "король же Оугорьскыи и сынъ его Ростиславъ чести емоу не створиста" /21.795/. Он возвращается в Чернигов и спустя время отправляется к Батыю, где и погибает мученической смертью 20.IX.1246 г.

Что же касается Даниила и Василька Романовичей, то автор сообщает о двух походах братьев зимой 1244 г. на польского князя Болеслава, предпринятых из Владимира. А уже о третьем походе 1244 года на Люблин сообщается, что князья отправились из Холма.

В дальнейшем, то есть после 1244 г., Холм постоянно находится в поле зрения автора, будь то описание войны с Литвой, или Ростиславом, или иное какое-либо сообщение. Стало быть, в довольно цельном освещении событий 1238-1246 годов отсутствуют известия из Холма со второй половины 1242 г. до 1244 г. Их заменяют владимирские. Это наводит на мысль, что во время отсутствия Даниила в Холме со второй половины 1242 года по 1244 год сведения для его жизнеописания в Холме не регистрировались, но регистрировались во Владимире. То есть, автор жизнеописания Даниила покинул Холм вместе с князем, в противном случае Холм, как столица Галицкого княжества, не выпал бы из-под его внимания, это не в практике "Летописца". Но как свидетельствует "Летописец", князь Даниил покинул весной 1242 г. Холм вместе с названным митрополитом Кириллом.

Таким образом получается, что когда Кирилл на полтора года выехал из Холма во Владимир, в "Летописец" попали только владимирские сведения, и красноречиво отсутствуют холмские. На память приходит отъезд Кирилла из Галицкой земли, который совпал с прекращением работы над "Летописцем". Случайны ли эти совпадения?

Конечно же, можно предположить, что рассказы о двух походах из Владимира автор мог услышать и от самого Даниила Романовича, и в таком случае нельзя считать поездку Кирилла с Даниилом во Владимир, как свидетельство причастности Кирилла к составлению "Летописца". Однако это предположение кажется менее основательным. Ведь если посмотреть на описание взаимоотношений галицких и черниговских князей в начале 40-х годов, то значительное место в них занимает рассказ о поездке печатника Кирилла в Бакоту, с указанием подробностей,

позволяющих видеть в авторе очевидца: противники неожиданно сталкиваются у ворот города, Ростислав "отстоупився, хотяше премолвити ... словесы" Кирилла, "Коурилъ же отвеща емоу", далее приводятся слова печатника, но увидев, что Ростислав "не послоуша его", Кирилл "изииде" на него "со пещци". Последнее уточнение, что Кирилл вышел с пешими воинами, хотя у него было и триста конных воинов, о чем, кстати, сообщается далее, свидетельствует о хорошем знании автором обстоятельств экспедиции Кирилла в Бакоту. /21.791-792/

Параллельное упоминание действий Даниила - это стремление восстановить правдивое течение событий, но повествование не имеет подробностей, тяготеет к общим формулировкам:"...Данилъ...оустремися на не, грады ихъ огневи предасть..." Названия этих городов, однако, не приводятся, что вообще-то не характерно для "Летописца", и, говоря далее о пленении Даниилом ряда городов, автор перечисляет их, а последним в их ряду назван Дядьков, и сразу же сообщается о приходе к нему Кирилла и точное число воинов с ним и т.д., и опять появляются подробности /21.792/.

В таком случае получается, что автор-очевидец находился там, где был Кирилл, и повествование о Кирилле заметно доминирует над повествованием /в то время/ о князе Данииле. Важно отметить, что в этом большом повестбовании нет и холмских известий, то есть, в отсутствие Кирилла записи в Холме не велись.

Существенна и еще одна деталь из этого рассказа. Кирилл в прениях с Ростиславом под Бакотой чуть ли не дословно повторяет авторский текст "Летописца" под 1238 годом:"Се ли твори возмездье оуема своима воз добродеанье! Не помниши ли ся, яко король Оугорьскии изгналъ тя бе и земле сь отцьмь ти? Како тя восприаста огосподина моя, оуя твоя, отча ти во величи чести держаста, и Киевъ обечаста, тобе Лоуческъ вдаста, и матерь твою и сестроу свою изъ Ярославлю роукоу изъяста и отчю ти вдаста"/21.791/. Сравним эти слова Кирил-

ла с авторским текстом под 1238 годом:"Король /венгерский - А.У./ же не вдасть девкы своеи Ростиславоу и погна прочь... Данилъ же и Василко не помяноуста зла, вьдаста емоу сестроу и приведоста его из Ляховъ ... обеща емоу Киевъ Михаилови, а сынови его Ростиславоу вдасть Лоуческъ" /21.783/.

Не свидетельствует ли близость приведенных отрывков, что написаны они одним лицом - Кириллом?

Исследования владимиро-суздальского летописания XIII века привели Ю.А.Лимонова к выводу, что составитель Владимирской великокняжеской летописи 1252 года /личного свода Александра Ярославича/ использовал южно-русский источник, доведенный до 1246 года /включительно/, и заканчивающийся сообщением о гибели Михаила Черниговского. В него входили известия о княжении Мстислава Удалого в Галиче, о войне Михаила Черниговского с Даниилом Галицким и т.д., но отсутствовали сообщения о галицких событиях конца 40-50 годов /8.167-173/, то есть, судя по хронологическим рамкам и описываемым событиям, его состав соответствовал первой редакции "Летописца".

Владимирская летопись велась до 1276 года, но с конца 40-х годов уже не содержала известий по истории Галицкой Руси. В то же время ее исследователи - М.Д.Приселков /24.104/, Ю.А.Лимонов /8.169-170/, Л.Л.Муравьева /16.72/ - отмечают близость летописи к митрополиту Кириллу.

Для нас важны следующие обстоятельства:

1. Во Владимире велось летописание, и летописцы были близки к Кириллу. Не исключено, что летопись составлялась при епископской кафедре /она была восстановлена Кириллом в 1274 г./ и митрополит руководил ее созданием /16.72/.

2. Использование летописцами южно-русского источника, заканчивающегося 1246 годом и идентичного по содержанию "Летописцу" - подтверждает правильность нашей датировки первой редакции "Летописца".

Подведем итог сказанному.

Первая редакция "Летописца" была написана во второй половине 1246 - начале 1247 года, после возвращения Даниила Романовича Галицкого и его печатника Кирилла, избранного митрополитом, из поездки в Орду к Батыю за ярлыками на княжение и митрополию.

Работа над ней велась в Холме.

Ряд косвенных данных свидетельствует о причастности Кирилла к ее созданию.

Кирилл был печатником Даниила Галицкого, ведал княжей печатью и архивом, а "Летописец" сохранил многочисленные следы использования документов /19.72,73,79,91/. Он вел записи по борьбе Даниила с боярством и вполне мог взяться за жизнеописание Галицкого князя.

В одном из рассказов слова автора "Летописца" текстологически очень близки словам Кирилла, сказанным Ростиславу Михайловичу под Бакотой, что дает возможность предположить в авторе Кирилла.

В рассказе о поездке Даниила и Кирилла к Батыю в Орду соблюдено инкогнито Кирилла, в чем был очень заинтересован именно Кирилл.

Работа над "Летописцем" прерывается в конце 1246 - начале 1247 годов с отъездом Кирилла из Галицкой Руси и продолжается спустя, как минимум, шестнадцать лет.

В 1250 году Кирилл переезжает после поставления в Никее в митрополиты в Северо-Восточную Русь к Александру Невскому. А владимирский летописец, работая над великокняжеской летописью, использовал в начале 50-х годов южно-русский источник, заканчивающийся 1246 годом. То есть, Кирилл взял с собою именно свой труд, точнее сказать, один из экземпляров, поскольку другой остался у Даниила Галицкого. Если бы автором первой редакции "Летописца" был другой человек, то, несомненно, продолжил бы свою работу и в отсутствие Кирилла в Галицкой земле, хотя бы в те три года, когда тот ездил на поставление в Никею.

По смерти Александра Невского создается его "Житие", очень близ-

кое своей литературной манерой "Летописцу". Его автор был приезжим в Суздальской Руси, причем появился там после 1250 г., что соответствует времени появления там Кирилла, который и мог быть носителем галицких литературных традиций.

"Своими отцами" духовенство в "Житии" мог назвать только автор-митрополит.

Предложенная нами атрибуция авторства первой редакции "Летописца" и "Жития Александра Невского" Кириллу и отождествление печатника Кирилла и митрополита Кирилла не согласуется с замечанием Е.Голубинского о том, что "печатник Кирилл представляется нам как человек военный почти одновременно с тем, как избран митрополитом"/2.5/, и на этом основании не может быть признан одним лицом, равно как и с отмеченным церковным историком хорошим знанием военного дела автором "Летописца".

Однако, это противоречие кажущееся. Во-первых, как мы уже отметили выше, "военная деятельность" печатника Кирилла ограничивалась его присутствием при взятии Дядькова, а не руководством осадой, что было бы вполне естественным в том случае, если бы он был воеводой. Но, несомненно, войска ему подчинялись, поскольку он "водасть" им взять город. И это общее руководство войском было, видимо, не случайным, и Кирилл действительно хорошо знал ратное дело.

Выше мы уже говорили о значительной ориентации галицких князей в обустройстве своего княжества на Европу, что и закономерно, поскольку и польские, и венгерские и византийские государи состояли в родственных отношениях с домом Романа Мстиславича Галицкого. Отсюда - заимствование должности печатника /канцлера/, принятие королевской короны и титула короля и т.д.

В связи с этим необходимо напомнить, что в Западной Европе была в практике смена меча на крест. Так, шурин венгерского короля Андрея II, Бертольд был баном, воеводой, стал архиепископом, а в 1218г.

даже аквилейским патриархом /I.19/. В традиции польских епископов было участие в военных походах. На это обратил внимание Феодосий Печерский в послании Киевскому князю Изяславу:"... а пискупи их... на войну ходят"/II.I7I/. Подобная практика, однако, существовала и в Древней Руси. В поход брал священника Борис, идя на половцев в IOI5 г. /I8.I.284/. К этому ряду можно отнести и поход Кирилла с войском в Бакоту.

Анализ же описания поездки Даниила Романовича в Орду свидетельствует, что автор, хотя и хорошо знал военное дело, но был, скорее всего, человеком духовным. Поскольку одновременное участие двух авторов в работе над первой редакцией "Летописца" исключается /тогда бы не было шестнадцатилетнего перерыва в работе над ним/, значит эти "противоречия" должны быть присущи одному человеку. Как раз в лице Кирилла мы и можем видеть его, так как вначале светская деятельность печатника, а затем духовное подвижничество митрополита, снимают эти противоречия.

В "Текстологии" Д.С.Лихачев заметил, что при атрибуции авторского текста очень важно многобразие данных, подтверждающих авторство. Чем больше их и чем они разноплановей, тем, в совокупности, дают наиболее верный результат /I4.337-344/.

Если это положение верно, то по совокупности разноплановых данных автором первой редакции "Летописца" можно считать печатника, а впоследствиии митрополита, Кирилла.

Попытаемся опровергнуть этот вывод.

В "Летописце" Кирилл /если он автор/ говорит о себе в третьем лице. В "Житии Александра Невского" - и в первом, и в трьетьем. Возможно ли такое? Аналогии мне не известны. Правда, заканчивая работу над "Повестью временных лет" игумен Выдубицкого монастыря Сильвестр отметил:"Игуменъ Силивестръ святаго Михаила написах книги си , Летописецъ, надеяся от Бога милость прияти, при князи Володи-

мере княжащю ему Кыеве, а мне в то время игуменящю у святаго Михаила..."/18.I.276/.

Если в завершающей надписи возможно грамматическое сочетание третьего и первого лица, то почему оно не возможно в самом тексте?

Ежели предположить, что автором первой редакции "Летописца" был не митрополит Кирилл, тогда нужно признать, что автор был человеком очень близким Кириллу, и, скорее всего, его подчиненным. Иначе нельзя объяснить ни умалчание имени Кирилла при описании поездки Даниила в Орду, ни подробное изложение поездки Кирилла в Бакоту. Но в таком случае нужно признать, что Кирилл постоянно брал его с собой и на поставление в Никею, и в Северо-Восточную Русь, и даже покидая Холм, и что тот был в здравии после работы над "Летописцем" еще минимум шестнадцать лет, поскольку после 1262 года создал жизнеописание Александра Невского. Конечно, могло быть и так, но доказательств этому у нас нет.

И как объяснить, исходя из положения, что автор - близкое Кириллу лицо, его выражение в "Житии Александра Невского" "понеже слышах от отець своихъ" - понятное только в устах митрополита? И как объяснить в "Летописце" близость именно словам Кирилла, сказанным Ростиславу, слов автора, намного их предвосхитивших, а не повторивших?

При сопоставлении всех "за" авторство Кирилла и всех "против", некоторый перевес имеют "за". Не исключено, конечно, что в дальнейшем выявится контраргумент, который сможет поставить под сомнение авторство Кирилла. Но, как бы там ни было, уже сейчас, думается, есть все основания назвать первую редакцию "Летописца" Кирилловой, уже хотя бы потому, что она отражала не в последнюю очередь его интересы, да и написана была не без его участия.

1 Галицько-Волинський літопис // Жовтень. 1982. № 7.

2 Голубинский Е. Митрополит всея России Кирилл III /первый после нашествия монголов/. - Сергиев Посад, 1894.

3 Древнерусские летописи. - М., 1936.

4 Жданов И. Русский былевой эпос. Исследования и материалы. - СПб., 1895.

5 Ключевский В.О. Древнерусские жития святых как исторический источник. - М., 1871.

6 В.О.Ключевский, биографический очерк, речи и пр. - М., 1914.

7 Крип'якевич І.П. Галицько-Волинське князівство. - К., 1984.

8 Лимонов Ю.А. Летописание Владимиро-Суздальской Руси. - Л., 1967.

9 Лимонов Ю.А. Владимиро-Суздальская Русь. - Л., 1987.

10 Літопис Руський. - К., 1989.

11 Лихачев Д.С. Галицкая литературная традиция в Житии Александра Невского// ТОДРЛ. - М.; Л., 1947.Т.5.

12 Лихачев Д.С. Русские летописи и их культурно-историческое значение. - М.; Л., 1947.

13 Лихачев Д.С. Великий путь. - М., 1987.

14 Лихачев Д.С. Текстология. - Л., 1983.

15 Мансикка В. Житие Александра Невского. Разбор редакций и текст. СПб., 1913.

16 Муравьева Л.Л. Летописание Северо-Восточной Руси конца XIII - начала XV века. - М., 1983.

17 Памятники древнерусской церковно-учительной литературы. - СПб., 1894. Вып. I.

[18] Памятники литературы Древней Руси. XI-начало XII века. Вып. I.- М., 1978; XIII век. Вып. 3.- М., 1981.

[19] Пашуто В.Т. Очерки по истории Галицко-Волынской Руси. - М., 1950.

[20] Пашуто В.Т. Александр Невский. - М., 1974.

[21] ПСРЛ. - СПб., 1908. Т.2: Ипатьевская летопись. Указываются столбцы.

[22] ПСРЛ. - М., 1965. Т.10: Патриаршая или Никоновская летопись. Указываются страницы.

[23] Плигузов А.И., Хорошкевич А.Л. Отношение русской церкви к антиордынской борьбе в XIII - XV веках /по материалам Краткого собрания ханских ярлыков русским митрополитам/.//Вопросы научного атеизма. - М., 1988.

[24] Приселков М.Д. История русского летописания XI-XV веков. - Л., 1940.

[25] Серебрянский Н. Древне-русские княжеские жития/Обзор редакций и тексты/. М., 1915.

[26] Словарь русского языка XI-XVII вв. Вып. 2. - М., 1975; Вып.6 - М., 1979.

[27] Ужанков А.Н. "Летописец Даниила Галицкого": редакции, время создания // Герменевтика древнерусской литературы. Сборник I. XI-XVI века. - М., 1989.

[28] [Филарет] История Русской церкви. Период второй, монгольский, от опустошения России до разделения митрополии. - М.,1848.

[29] Черепнин Л.В. Летописец Даниила Галицкого // Исторические записки. 1941. № 12.

[30] Шмидт С.О. Российское государство в середине XVI столетия. - М., 1984.

Е.Б.Рогачевская

БИБЛЕЙСКИЕ ТЕКСТЫ В ПРОИЗВЕДЕНИЯХ ДРЕВНЕЙШИХ РУССКИХ ПРОПОВЕДНИКОВ /К ПОСТАНОВКЕ ПРОБЛЕМЫ/.

При обращении к текстам древнерусской литературы домонгольского периода практически всегда встает вопрос, относящийся к области поэтики: как соотносятся каноничность и индивидуальность, как связаны оригинальность и художественность. Этот период дал древнерусской литературе высокие образцы искусства слова, прежде всего в жанре проповеди. Произведения митрополита Киевского Илариона и епископа Туровского Кирилла, разделенные между собой почти столетием, представляют интересный материал для изучения проблем поэтики древнейшей русской оригинальной литературы. Свидетельство тому - большое количество работ о предмете.[1]

К сожалению, современные исследователи не так уж часто связывают между собой эти два имени. А между тем, в поэтике проповедников XI-XII веков можно найти и различия, и много общего.

Исследуя "Слово о законе и благодати" митрополита Илариона, В.Н.Топоров указывает на особенности соотношения "художественности и оригинальности /степени индивидуальности/" в древнерусской литературе. Исследователь отмечает:"... в значительной степени теряя свою относительность, художественность начинает определяться с точки зрения критериев, близких к абсолютным<...>, а оригинальность избирает сферой своего проявления /обнаружения/, с одной стороны, более высокие уровни /например, композиционный/, а с другой, более тонкие и специфические ситуации, своего рода зазоры и некоторые неопределенности в монолитной в целом системе канона<...> великие мастера тех эпох, когда существенной была ориентация на ...

нон, <...>не столько "подтачивали" схему Канона снизу, сколько разрушали и преобразовали ее сверху /в обоих случаях выделено ВНТопоровым Е.Р./, часто бессознательно, пребывая в уверенности в своей преданности и верности Канону"[2]. Под "разрушением" канона "сверху" в данном случае имеется в виду развитие по пути усложнения некоторых предписаний канона. Эти высказывания общетеоретического характера относятся не только к рассматриваемому В.В.Топоровым памятнику - "Слову о законе и благодати", но и ко всей ораторской прозе старшего периода, в частности, к творчеству Кирилла Туровского. При таком подходе необходимо выделить безусловно обязательные элементы канона и показать, как в использовании их проявляется "послушание", следование традиции, с одной стороны, и авторская самостоятельность с другой.

Одним из непременных условий существования проповеди являлась ее связь с первоисточниками - Священным Писанием, сочинениями отцов церкви. Функционирование ораторской прозы в рамках обрядового действа и установка на истинность сказанного ставили перед проповедью особые задачи[3] - донести до слушателей слово Божие, показать пастве истинность вероучения. Поэтому и содержательное, и структурное значение библейских и евангельских текстов в произведениях русских проповедников очень велико.

Прежде всего необходимо выяснить, каким образом вводили "чужой" текст в свой русские ораторы. Очень часто цитирование или пересказ Писания никак не отмечался авторами. Причем, стилистически эти отрывки не отличаются от оригинального текста: "Днесь тварь веселиться, свобожаема от работы вражья [Рим. 8.2], и адьская врата и верея потрясошася, и бѣсовьския силы ужасошася [Мф. 16.18]. Днесь горы и холми точать сладость; удолья и поля плоды богови приносять..." / К.Т., XIII, 411/[4]. Здесь цитаты даны русским про-

поведником в переложении, и стыки между ними и собственно авторскими словами незаметны. Ведь благодаря использованию единоначалия /"днесь"/ в частях риторического периода инкорпорации и авторский текст приобретают стилистическое единство.

Можно привести и примеры точных цитат, незаметно вплетенных в ткань кирилловского произведения: "Наша убо пасха, за ны пожрен Христос. Кдѣ ты, смерти, побѣда, кдѣ ти, аде, жало. [I Кор. 15.] Воста бо яко спя господь и въскресе спасая ны." /К.Т., XII, 41../. Такие примеры полной стилистической тождественности "своего" и "чужого" текстов можно найти и в "Слове о законе и благодати": "да хвалимъ его оубо и прославляемъ хвалимааго от агглъ беспрѣстани и поклонимся емоу. емоу же поклоняются херувими и серафими. ... призря призри на люди своа. и не солъ. ни вѣстникъ. нъ самъ спсе ны. [Ис. 63.9] не привидѣниемъ пришедъ на землю. но истинно пострадавы за ны плотию и до гроби и съ собою въскрѣсив ны". /м.И., 79, л. 168б /; "кто бо великъ яко бъ нашь ты единъ творяи чюдеса [Пс. 76.15] положи законъ на предуготование истинѣ и блгдти." /м.И., 79, л. 169а/.[5]

Но несмотря на такую стилистическую совместимость текстов, древнерусские авторы нередко указывают источники цитат или реминисценций[6]. Причем, если указания на источник у Кирилла Туровского, вероятно, подчинены просветительскому пафосу его произведений, написанных "младых ради и неразоумных" /К.Т., XII, 360/ и "успеха ради простеиших" /К.Т., XII, 348/ и ориентированы на основные зания слушателей[7], то желание Илариона сослаться на первоисточник подчинено другой художественной задаче. Проповедник XI века, пишущий /в противоположность своему последователю/ "ни къ невѣдущиим", "нъ прѣизлиха насыштьшемся сладости книжныа" /м.И., 79, л. 169б/,

постоянно указывает лишь на книги пророков: "по пророчьству исаину" /м.И., 83, л. 174а /, "яко же пророкъ малахиа рече" /м.И., 88, л. 180б /, "яко же рече исаиа" /м.И., 89, л. 181б/, "по пророчьству" /м.И., 89, л. 181б/, "по пророчству иосиону" /м.И., 89, л. 182а/, "и събысться о насъ язычѣх реченое" /м.И., 90, л. 183а/. Такое введение в свой текст библейских цитат подчеркивает саму тему пророчества, через которую проявляется взаимосвязь Ветхого Завета /закона/ и Нового Завета /благодати/, чему посвящено все произведение.

Использование текстов Писания подчинено в целом раскрытию основной идеи произведения - это характерно для таких мастеров ораторского искусства, как Иларион и Кирилл.[8]

Например, можно проследить, как с помощью цитат раскрывает Кирилл Туровский тему Вознесения Господня в соответствующем Слове в 6-ю неделю по Пасхе. В этом Слове заявлено сразу несколько опорных моментов, на которых держится вся его композиция: прежде всего само Вознесение, описание ликования и соединение в едином порыве небес и земли: "Небеса веселяться своя украшающе свѣтила, да благословяться от своего творца съ плътию сквозѣ тѣх врата на облацѣх възносима. Земля радуеться видящи на себе бога явьствьно ходяща и вся тварь красуеться от Елеоньскыя горы просвѣщаема." /К.Т., ХУ, 341 /. И далее все три подтемы находят развитие в цитатах из Псалтири, оформленных как риторические восклицания, которые произносят друг за другом все участники действия. С помощью библейских текстов Кирилл Туровский варьирует и повторяет тему, не надоедая слушателю, а создавая у него впечатление многоголосия, как бы мы сейчас сказали, стереофонического эффекта, тем самым повышая эмоциональное напряжение своего повествования:

"Свѣтить бо ся Олеон, яко солнце, святых чинъ съ Христъмъ на собѣ имѣя. И за оны громы и мълния пророчьстии слышатся гласи, яже радостьно ликъствують, глаголюще: Възнесися силою твоею, боже! Поем и въспоем силы твоя! [Пс. 20.14] Ангели вся подвигнъшаю, глаголюще: Въскликнѣте богу вся земли! Пойте же имени его! [Пс. 65.1-2] Патриарси начинають пѣснь: Се бог нашь возноситься, смирив обоя въ едино и съвъкупив земныя с небесными! [Еф. 1.10] Преподобнии възглашають: Възнесися на небеса, боже! По всеи земли слава твоя! [Пс. 56.6. или пс. 107.6] Праведници велегласують: Възнесися, судяи земли [Пс. 93.2], да и мы в свѣтѣ лица твоего, господи, поидем! Давыд же, акы стареишина ликов, уяшняя пѣсеныя гласы, глаголеть: Вси языци всплещѣте руками, въскликнѣте богу гласом радости [Пс. 46.2], да възидеть бог в въскликновении, господь в гласѣ трубьнѣ [Пс. 46.6] Всѣх же гласы оконьчеваеть Павьл, глаголя: Кто възиде на небеса Христа съвести? Кто ли сълѣзе в бездьну Христа възвести? [Рим. 10.6-7] Нъ тъ есть сшедый и пакы въшедый прѣвыше всѣх небес [Еф. 6.10]". /К.Т., ХУ, 342/.

Выбор цитат Кириллом Туровским и их сочетание полностью соответствуют основной задаче произнесения Слова - созданию праздничного настроения и толкованию смысла знаменательного события, которому посвящено торжество. Но здесь надо учитывать и то, что русский оратор не был целиком самостоятелен в избрании текстов Писания. Многое диктовалось ему богослужебной практикой. Именно поэтому в Слове на Вознесение Кирилл Туровский составил цитатный период на основе Псалма избранного /из службы на этот праздник/, вобравшего в себя стихи : Пс. 46.2; Пс. 46.6 и Пс. 56.6. Кирилл Туровский довел цитатный фрагмент до логического завершения мысли, подбирая тексты таким образом, чтобы тема была представлена

наиболее исчерпывающе.

Для митрополита Илариона связь и последовательность библейских текстов также были связаны с их служебным назначением. Он начинает большой фрагмент, полностью состоящий из текстов Псалтири, с цитаты Пс. 66.4-5, а затем, продолжая тему, почти целиком цитирует 46-й Псалом /который лег в основу Псалма избранного на Вознесение. Далее цитаты выстраиваются в цепочку. В каждой из них повторяется опорное слово предыдущей и дается тема для следующей: "поите бу нашему поите. поите црви нашему поите. яко црь всеи земли бъ поите разумно. въцрися бъ надъ языкы [Пс. 46. 7-9] и вся земля да поклонить ти ся и поеть тобѣ. да поеть же имени твоему вышнии [Пс.65.4]. и хвалите га вси языци и похвалите вси людие [Пс. 116.1] и еще от въстокъ и до западъ хвално имя гне. высокъ надъ всѣми языки гъ надъ небесы слава его [Пс. 112.3-4] по имени твоему бже тако и хвала твоа на коньцих земля [Пс. 47.11] оуслыши ны бже спсителю нашъ оупование всѣмъ концемъ земли и сущиимъ въ мори далече [Пс. 64.6] и да познаемъ на земли путь твои и въ всѣхъ языцѣх спсение твое [Пс. 66.3] и цре земьстии и вси людие. и вси судии земьскыи юношѣ и двы старци съ юнотами да хвалять имя гне [Пс. 148.11-13]". /м.И., 91, л. 183б-184а/.

Отрывки, состоящие из сходных цитат, библейских текстов, раскрывающих тему восхваления и поклонения Господу, выстроены русскими проповедниками различно. У Кирилла Туровского это - варьирование мотивов, заявленных еще в своем авторском тексте, у митрополита Илариона - цепочка ассоциативных связей, которая возникает как будто сама, помимо воли оратора. Безусловно, эти отличия определяются не только индивидуальной манерой каждого из русских книжников, но и теми возможностями и целями, которые

предоставляет и преследует конкретное произведение. "Нанизывание" мысли с помощью цитат Кириллом Туровским служит просветительской задаче, а повествовательный характер его Слова позволяет автору использовать цитаты в качестве прямой речи. В "Слове о законе и благодати" же наибольший интерес представляют те связки, между цитатами, где Иларион продолжает мысль, выраженную в стихе, мыслью другого стиха, причем стыковка происходит на общем слове: "да исповѣдатся тобѣ людие б҃же. да исповѣдатся тобѣ людие вси. да възвеселятся и възрадуются языци [Пс. 66.4-5] и вси языци въсплещѣте руками и въскликнѣте б҃у гласом радости. яко г҃ь вышнии и страшенъ. ц҃рь великъ по всеи земли [Пс. 46. 2-3]. /М. И., 90-91, л. 183 -184а /. Иларион в этом случае оставляет оба слова "языци", поскольку это слово было для него одним из ключевых не только в данном отрывке, но и во всем произведении. Но при этом проповедник пропускает мотивировку радости и веселия, которая дана в конце 5-го стиха 66-го Псалма, ибо отдает предпочтение в данном контексте мотивировке, звучащей в 3-м стихе 46-го Псалма.

Проблема использования библейских текстов древнерусскими писателями включает в себя и вопрос об относительной точности или неточности цитирования. Правомерность постановки такого вопроса заключается, на наш взгляд, в возможности выяснить, какие типы чтений /служебные или четьи/ или какие переводы и редакции использовались, и насколько было возможно видоизменение цитаты.[9] Относительность же выводов объясняется особенностями работы с рукописным наследием. Текстологические исследования произведений митрополита Илариона и Кирилла Туровского[10] показывают, что разночтения в цитатах не слишком значительны и значимы. Поэтому мы сочли возможным провести некоторые текстологи-

ческие сопоставления, например, по сравнению древних Псалтирей с их отражением в памятниках ораторского искусства XI-XП веков. II

В Чудовской Псалтири /далее – Чуд./ удалось обнаружить лишь 9 мест, которые в качестве цитат употреблены Кириллом Туровским, причем 4 из них совпадают дословно /Пс. 2.2; 2.7; 65. I-2; 67.2/. Расхождения же в остальных касаются использования однокоренных слов в формах различных частей речи /"глас троубънѣ" у К.Т. – "глас трубы" в Чуд. [Пс. 46.6]; "на небо небесное" у К.Т. – "на небо неба" в Чуд. [Пс. 67.34]/ и однокоренного глагола с приставкой и без нее /"въдаша" у К.Т. – "даша" в Чуд. [Пс. 68.22]/. В 8-м стихе 8I-го Псалма греческое слово "ἀνίστημι" у Кирилла Туровского звучит как "воскресни" в соответствии с аналогичным местом в Болонской, Погодинской и Симоновской Псалтирях, а в Чудовской – "въстани". Различия между текстами Кирилла и Болонской, Погодинской и Симоновской Псалтирями /далее Бол., Пог., Сим. / сводится в основном к изменению порядка слов. Причем, если в двух случаях с порядком слов греческого варианта, приведенного Амфилохием, совпадает текст Псалтирей /[Пс. 88.8]: "да ся прославить бог в свѣтѣ святых своих" /К.Т., XУ, 345 / – – "Бъ прославляяся въ сввѣтѣ стхъ /Бол., Сим./; [Пс. I06.I4]: "и узы их прѣтърже изъведе я ис тьмы и сѣни смьртьныя" /К.Т., XУ, 34I/ – "и изведе я ис тьмы и сѣни смьртныя и оузы ихъ претърже" /Сим.//, то в двух других местах /[Пс. 9.28]: "ему же клятвы уста его полна суть горести и льсти" /К.Т., XУ, 345 / – "емоу же оуста его клятвы полна соуть горести и льсти" /Бол., Сим. /; [Пс. 2I.I7]: "и вся кости моя ищьтоша" /К.Т., XШ, 422/ – "и ищьтоша вся кости моя" /Бол., Сим. // – греческому варианту

соответствует текст Кирилла Туровского. Особого внимания заслуживает использование I4-го стиха ХСI-го Псалма. Вариант русского проповедника не совпадает ни с текстом Болонской, ни с текстом Симоновской Псалтирей: "ты, господи, воскрес, ущедриши Сиона, яко приде время" /К.Т., ХШ, 4I3 / - "ты воскрес яко приде время помиловати Сиона" /Бол./ - "ты въскресъ и помилуеши Сиона яко время" /Сим. /. Последнее наиболее точно соответствует греческому оригиналу. Вероятно, Кириллу Туровскому был известен какой-либо другой вариант перевода этого стиха.

Цитаты из Псалтири в торжественных Словах Кирилла Туровского не являются точным повторением ни одной из рассмотренных древних Псалтирей, хотя и принципиальных расхождений найти не удалось.

В цитатах , используемых митрополитом Иларионом, также довольно мало расхождений с текстами Псалтирей в древнейших рукописях, и, тем не менее, полного совпадения ни с одним из них нет. Отметим только характер разночтений:

I/ изменение порядка и вставка слов: [Пс. 75.2]:"въ иудеи бо тъкмо знаемъ бт б҃ъ и въ и҃или велие имя его" /м.И., 83, л. I74б/ - "знаемъ въ иудѣи б҃ъ въ и҃ли имя его" /Чуд./.

2/ пропуск слов: [Пс. II3.II]: "б҃ъ нашь на н҃боси и на земли. елико въсхотѣ и сътвори" /м.И., 84, л. I76а / - "Б҃ъ же нашь на н҃боси и на земли вся елико въсхотѣ и сътвори" /Сим./

3/ использование различных форм слова: [Пс. 64.6]: "оуслыши ны б҃же с҃пителю нашь. оупование всѣмъ концемъ земли. и сущиимъ въ мори далече" /м.И., 91, л. I84а / - "оуслыши ны б҃же с҃питель нашь оупьвание вьсѣхъ коньць земля и сущиихъ въ мори далече" /Чуд./.

4/ замена слова синонимом: [Пс. 46.8]: "поите яко црь всеи земли бъ. поите разумно" /м.И., 91, л. 184а / - "поите яко црь вьсеи земли бъ поите съмысльно" /Чуд., Сим. /. Последнее расхождение, видимо, нельзя назвать случайным, так как в текстах цитат митрополита Илариона нет слов с корнем "смысл", но встречаются слова с корнем "разум". Причем, такого же рода разночтение есть и в цитате из Нового Завета /[Мф. 11.25]: "от прѣмудрыихъ и разоумныихъ" /м.И., 84, л.175б / ср.: "отъ прѣмоудрыихъ и съмысльныихъ" /1-я и 2-я редакции Евангелия[12]/. Такое постоянство наводит на мысль, что Иларион последовательно унифицировал лексику при использовании цитат из Священного Писания.[13]

Но иногда даже простые пропуски слов /являющиеся, в основном, следствием ошибок /, могут играть у митрополита Илариона смысловую роль. Например, на наш взгляд, пропуск слова "солнце" в цитате Пс. 112.3-4 не является случайностью или небрежностью. Ср.: "от въстокъ и до западъ хвално имя гне. высокъ надъ всѣми языки гъ надъ небесы слава его / м.И., 91, л. 184а / и "от въстокъ слнца до западъ хвально имя гсне" /Сим., Бол. /.

Темы общности востока и запада, всемирного распространения христианства, принятия вероучения от могущественного восточного соседа, имеющего уже многовековую христианскую культуру, находит отражение и в цитатах. Подчеркивание этой темы в стабильном использовании в цитатах /а затем и не только в них / клишированного библейского выражения "от востокъ и западъ": "Яко мнози от въстокъ и западъ приидут и възлягуть съ авраамомъ и исакомъ и аковомъ въ црствии нбснѣмъ. а снове цръствиа изгнани будуть въ тму кромѣшнюю [Мф. 8.11-12]". /м.И., 87, л. 179б/; "несть ми хотѣниа въ сынехъ иилевѣх и жертвы от рукъ ихъ не

прииму. понеже ото въстокъ же и западъ имя мое славимо есть въ странах и на всякомъ мѣстѣ темианъ имени моему приносится. яко имя мое велико въ странах [Мал. I.I0-II] /м.И., 88, л.I88б/; "яже цркви дивна и славна всѣмъ округъниимъ странамъ. яко же ина не обрящется въ всемъ полунощи земнѣѣмъ ото въстока до запада. и славный градъ твои кыевъ величьствомъ яко вѣнцемъ обложимъ." /м.И., 97, л. I92а /.

Видимо, нарушение структуры высказывания, пусть даже в соответствии с источником, митрополит Иларион считал нецелесообразным, а может быть, и просто помехой, моментом, отвлекающим внимание от основной мысли произведения. Интересны также и ассоциативные связи, возникающие у русского проповедника при употреблении цитат. После текста из пророка Малахии /Мал. I.I0-II/ он вспоминает 4-й стих 65-го Псалма и 2-й стих Псалма 8-го. Когда цитата Пс. 65.4 возникает снова в большом фрагменте, целиком состоящем из цитат Псалтири /м.И., 90-9I, л. I83а-I84б/, вслед за ней митрополит Иларион использует 3-й и 4-й стихи II2-го Псалма, которые являются параллельными II-му стиху из I-й главы книги пророка Малахии.

Соединение цитат в цельные фрагменты текста, раскрывающие определенную мысль, может осуществляться и "неконтактным" способом, когда отрывки Священного Писания сочетаются не непосредственно между собой /"яко присныи хвъ рабъ. помагаеть ми словеси рекыи милость хвалится на судъ [Иак. 2.I3] и милостыни муку. акы печать съ нимъ [Сир. I7.I8] ". /м.И., 96, л. I90а/; кстати, единственный случай такого рода сочленения цитат, кроме уже упоминавшегося большого фрагмента текстов Псалтири//,

и даже не с помощью механического соединения /"и събысться о насъ языцѣх реченое открыеть г̃ъ мышцу свою с̃тую прѣд всѣми языкы и оузрять вси концы земля сп̃сение еже от б̃а нашего [Ис. 52.10] и другое живу азъ г̃лть г̃ъ яко мнѣ поклонится всяко колѣно и всякъ языкъ исповѣсться б̃у [Ис. 45.23] и исаино всяка дебрь исполнится и всяка гора и холмъ съмѣрится и будоуть кривая въправая и остраи въ пути гладъкы и явится слава г̃ня и всяка плоть оузрить сп̃сение б̃а нашего [Ис. 40.4-5]"./м.И., 90. л.183а-183б//, а вплетение в авторскую речь на определенную тему. Ключевые слова соединяют не только цитаты друг с другом /"Ветхая мимоидоша и новая всемъ възвѣщаю. поите боу пѣснь нову и славимо есть имя его от конець земли. и сходящеи въ море и плавающеи по нему и острови вси [Ис. 42. 9-10] и пакы. работающимъ ми наречется имя ново еже б̃лвится на земли б̃лвять бо б̃а истиньнааго [Ис. 65.15-16]"./м.И., 83, л.174а-174б//, но и авторский текст с "чужим": "прежде бо ѡ̃т въ иерсалимѣ единомъ кланятися. нынѣ же по всеи земли /текст Илариона / яко же реч̃ гедеонъ къ б̃у еще рукою моею сп̃саеши и̃иля. да будеть роса на рунѣ токмо по всеи же земли суша и б̃ыс тако [Суд. 6.36-38] по всеи земли суша ѡ̃т прѣжде идольстѣи льсти языкы одержашти. и росы благодѣтьныа не приемлющемь /текст Илариона/. въ иудеи бо тъкмо знаемь ѡ̃т б̃г и въ и̃или велие имя его [Пс. 75.2] и въ иеросалим единомь славѣмь ѡ̃т б̃г /текст Илариона/ реч̃ же пакы гедеонъ къ б̃у. да будеть суша на рунѣ тъкмо по всеи земли роса и бысть тако [Суд. 6.39-40] ". /м.И., 83, л.174б/.

У Кирилла Туровского тема, основанная на опорных словах, редко раскрывается на небольшом отрывке текста /в пределах

периода; исключение составляет лишь рассмотренный выше фрагмент Слова на Вознесение /. Он использует на пространстве всего Слова краткие цитаты, идейно связанные между собой: "Вселю бо ся – рече – в ня и похожю, и буду им бог, и ти, будуть мнѣ люди [2 Кор. 6.16]"/ К.Т., ХШ, 410 /; "Уже бо – рече – нѣсть ми хотѣнья в сынѣх Израилевых: явѣ бых не ищющим мене, и рку людем моим : Людье мои вы есте [Ис. 65.1] ". /К.Т., ХШ, 411 /; "на руку своею написах стѣны твоя Иерусалиме, и вселюся посреде тебе [Ис. 49.16] ". /К.Т., ХШ, 411/. Чаще Кирилл Туровский ставит рядом разнородные /по крайней мере на лексическом уровне/ цитаты: "Не о сем ли – рече – писа Моиси: Узрите живот вашь висящь прямо очима вашима! [Втор. 28.66].Давид же – о распятии его: Пригвоздиша руцѣ мои и нозѣ мои [Пс. 21. 17]. И о золчи: Вдаша бо ядь мою золчь и в жажю мою напоиша мя оцьта [Пс. 68.22] . И о гробѣ его: Положиша мя во рвѣ преисподнем, в темных и в сѣни смертнѣи [Пс. 87.7] . Тоже и о воскресении его: Да воскреснет бог и да разидутся врази его [Пс. 67.2]. И пакы: Воскресни, боже, суди земли [Пс. 81.8] . Исайя же о ученицѣх его: И въставь – рече – сберу братию мою, и узрят славу мою. И ты возвѣстять имя мое в странах, и будуть ми людие от язык мнози [Ис. 66.18–19] ". /К.Т., ХШ, 414 /. Подобранные Кириллом цитаты не являются единым смысловым отрывком, а, скорее, напоминают коллаж /это сравнение, разумеется, не является оценкой мастерства оратора/. Но здесь надо отметить, что в соединении между собой именно этих текстов из Псалтири Кирилл Туровский не был оригинален. 22-й стих 68-го Псалма, 7-й стих 87-го Псалма и 8-й стих 81-го Псалма использовал Иоанн Златоуст в своем

Слове на Вознесение[14]. Есть все основания предполагать, что древнерусский проповедник заимствовал у своего знаменитого предшественника идею цитирования и монтирования стихов Псалтири друг с другом. Это подтверждается и текстовой близостью библейских отрывков у разных авторов, и одинаковой последовательностью двух цитат из трех /стихи 66.22 и 87.7/.

Наряду со случаями использования одних и тех же цитат /например, употребленные Кириллом Туровским стихи Втор. 28.66; Ис, 50.5-6; Ис. 53.4-5,7,12; Пс. 8.3; Пс. 46.2,6; Пс. 9.28 встречаются в Словах Иоанна Златоуста на Вознесение и "И се дьве бѣста от нихъ"; а стихи Пс. 23. 7; Пс. 87.7; Пс. 106.13-16 – в Слове Епифания архиепископа Кипрского "Что се днесь мльчание много на земли"[15], которые названы В.П.Виноградовым среди источников произведений русского книжника[16]/, можно указать и на более тесные взаимосвязи, когда библейские цитаты заимствовались из самого текста патристической литературы. По мнению А.Алексеева, так обстояло дело с цитатами из Песни Песней, которые "в словах Кирилла Туровского / сер. XII в./ по форме близки к цитатам в переводах слов Иоанна Златоуста /см. I.I,4; 2.5; 3.7-8 /"[17]. По-видимому, это связано с полным отсутствием "каких-либо следов Четьего перевода у восточных славян до XУ-XУI в.в."[18] и появлением толкового перевода только во второй половине XII века, между Кириллом Туровским и Даниилом Заточником[19].

И все же, сопоставляя между собой цитатные слои в произведениях русских ораторов страшего периода, сравнивая их с сочинениями отцов Церкви, можно сказать, что существовал если не набор, то круг цитат, использовавшихся в проповеди. Этот круг

очерчивался богослужебной практикой, т.е. употреблением переводов и книг, входящих в пастырскую деятельность. И чем ближе была связана проповедь с конкретным событием Священной Истории или жизни Иисуса Христа, тем больше отражалась в ее структуре и цитатном слое конкретная служба. И, напротив, чем более общебогословский характер носило выступление, тем более самостоятельными могли быть ассоциации и связи в заимствованиях из библейских текстов.

Видимо, и само отношение к отрывкам из Священного Писания /возможность сокращений, перестановок, пересказов и переложений, соединения в большие смысловые фрагменты — и в то же время точность в плане выражения/, во многом определялось также бытованием Священных текстов в церковной практике и в служебных книгах, где они приводились не в порядке их следования в Ветхом и Новом Заветах, а, что называется, тематически. Поэтому русские проповедники, имевшие перед собой в первую очередь Служебники, Паремийники, Триоди, Апракосы[2] и воспринявшие византийскую традицию использования текстов Писания, выражали свою творческую индивидуальность следуя канону /в выборе цитат для раскрытия определенной темы, в их монтаже/. Те самостоятельные художественные приемы, которые использовали митрополит Иларион и Кирилл Туровский, были найдены в рамках того же канона, т.е. в рамках общепринятого отношения к Священному Писанию и благодаря яркому таланту и мастерству ораторов превратились в оригинальные черты, вписывающиеся в канон, но ведущие в итоге к созданию новой художественной образности.

ПРИМЕЧАНИЯ

I Библиографию см.: Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. I, Л. 1987. С. 202-204, 220-221.

2 Топоров В.Н. Работники одиннадцатого часа - "Слово о законе и благодати" и древнекиевские реалии. // Russian literature. North-Holland - Amsterdam. vol. XXIV. 1988. С. 30.

3 Ср.: "В русской средневековой культуре высшим авторитетом было боговдохновенное слово. Оно выражалось в текстах, святость которых ставила их истинность вне сомнений и обеспечивала церковной культуре иерархически высшее место в духовной жизни общества". - Лотман Ю.М. Сотворение Карамзина. М. 1987. С. 60.

4 Цитируется по: Еремин И.П. Литературное наследие Кирилла Туровского. // ТОДРЛ. М.-Л. 1956. Т. XII. С. 340-361; М.-Л., 1957. Т. XIII. С. 409-426; М.-Л. 1958. Т. XV. С. 331-348.
В тексте в скобках римскими цифрами обозначен том, арабскими - страница.

5 Цитируется список С-591 по изданию: Молдован А.М. „Слово о законе и благодати" Илариона. Киев. 1984. В тексте в скобках указаны страницы издания и номер листа рукописи.

6 Формы выделения "чужого" текста в оригинальном могут быть различными. Подробнее см. об этом: Рогачевская Е.Б. Некоторые особенности средневековой цитации /на материале ораторской прозы Кирилла Туровского/. // Филологические науки. 1989, № 3. С. 16-19.
Формами, рассмотренными на примере Кирилла Туровского пользуется и митрополит Иларион. Но для последнего ссылка должна быть всегда конкретной, поэтому в его тексте нет такой формы выделения "чужого", когда источник не назван, но на инкорпо-

рацию указано /ср. у Кирилла Туровского: "пишеть бо ся о нем" /ХШ, 422/, "рече бысть" /ХУ, 339/, "глаголеть бо" /ХУ, 335//. Еще одно отличие между проповедниками заключается в том, что Кирилл Туровский часто передает библейские тексты в качестве высказываний героев своего повествования /"Днесь предъидущии и въслѣдующеи въсклицаютъ, глаголюще: Осана, сыну Давыдову. благословен грядый во имя господне [Мф. 21.9]". /К.Т., ХШ, 410//. Митрополит Иларион тоже пользуется приемом прямой речи, но в таких случаях он "ведет тонкую игру на подобных переходах от бесспорных цитат к "своему" тексту, имитирующему с большой точностью текст цитируемого источника". - Топоров В.Н. Работники одиннадцатого часа... С. 100. См., например: "рече же пакы гедеонъ в бу да будеть суша на рунѣ тъкмо. по всеи ж земли роса. и бысть тако. [Суд. 6. 39-40]." /м.И., 83, л. 174б/ или: "рекшу бо иосифу къ иакову на семь оч положи десницу. яко съ старѣи есть, отвѣща иаковъ вѣдѣ чадо вѣдѣ. и тъ будеть въ люди и вънесется. нъ братъ его мении болии его будеть и племя его будет въ множьство языкъ [Бьт. 48. 18-19]". /м.И., 82-83, л. 173б-174а/.

7 Подробнее см. об этом: Рогачевская Е.Б. Некоторые особенности средневековой цитации... С.16.

8 Ср. не слишком высокую оценку этой стороны творчества Кирилла Туровского М.И.Сухомлиновым: "Не все тексты приводятся уместно, иногда они служат только для распространения мысли, нисколько не содействуя ее изобразительности и живости производимого ею впечатления. Гораздо удачнее те места у Кирилла Туровского, которые не состоя из подбора текстов, явились,по всей вероятности, под влиянием библейских образцов, хотя и не имеют буквального сходства с ними". - Сухомлинов М.И. О сочинениях Ки-

рилла Туровского. СПб. 1858. С. 6

9 Некоторые выводы на примере Кирилла Туровского см.: Рогачевская Е.Б. Использование Ветхого Завета в сочинениях Кирилла Туровского. // Герменевтика древнерусской литературы. Сб. I М., 1989. С. 96-105.

10 См.: Молдован А.М."Слово о законе и благодати" Илариона... С. 4-76; Алексеева Т.А. Лексика "Слов" Кирилла Туровского. Канд. диссертация. М. 1975.

11 При сопоставлении были использованы следующие издания: Погорелов В.А. Чудовская Псалтирь XI в. СПб. 1910. Качановский В. Болонская Псалтирь /1186-1196 гг./.-// ПДПИ.г СПб. 1882. Т.XXIX.
Архим. Амфилохий. Древнеславянская Псалтырь Симеоновская до 1280 г.. М. 1880-1881. ТТ. I-3.
Срезневский В. Древний славянский перевод Псалтыри. СПб. 1877.

12 О разделении на редакции см.: Воскресенский Г.А. Древнерусская редакция славянского перевода Евангелия. СПб. 1888.
Воскресенский Г.А. Характеристические черты 4-х редакций славянского перевода евангелия от Марка по 112 рукописям евангелия XI-XVI в.в. М. 1896.
Воскресенский Г.А. Евангелие от Марка по основным спискам четырех редакций рукописного славянского евангельского текста с разночтениями из 108 рукописей евангелия XI-XVI в.в. Сергиев Посад. 1894.

13 Постоянное употребление слов с корнем "разум" не только в цитатах, но и в авторской речи /"и разоумѣють яко ть есть живымъ и мртвымъ крѣпокъ и силенъ бъ" /м.И., 79, л. 169а/; "и въсиа и въ насъ свѣтъ разума" /м.И., 89, л. 181б/; "како въселися въ

тя разумъ, выше земленыихъ мудрецъ" (м.И., 94, л, 1876-1882)
могут быть всидетельством повышенного внимания проповедника к
этой проблеме. Об учении о разуме Иоанна Экзарха см.: Матхаузеро-
ва С. Древнерусские теории искусства слова //
София [illegible]

I4. Сверено по: Северьянов С.Н. Супрасльская рукопись. Т. I // Памятники старославянского языка. Спб., 1904. Т. 2.Вып. I.

I5. См. также Супрасльскую рукопись.

I6. Виноградов В.П. Уставные чтения. Вып.Ш. Очерки по истории греко-славянской церковно-учительной литературы. Сергиев Посад, 1915. С. 102-106.

I7. Алексеев А. Цитаты из Песни Песней в славянской письменности // Старобългарска литература. София, 1985. Т. 18. С.79.

I8. Алексеев А. К определению объема литературного наследия Мефолия (Четий перевод Песни Песней) // ТОДРЛ. Л., 1983. Т.37. С. 229.

I9. Алексеев А. Цитаты из Песни Песней... С. 79.

20. Ос истории славянских переводов книг Священного Писания см., например: Воскресенский Г.А. Древний славянский перевод Апостола и его судьба до ХУ в. М., 1879.

Дурново Н.К. К вопросу о древнейших переводах на старославянский язык библейских текстов // ИОРЯС. 1925. Т. 30. С.353-420.

Евсеев И.Е. Книга пророка Исайи в древнеславянском переводе. Спб., 1897.

Евсеев И.Е. Очерки по истории славянского перевода Библии. П., 191[illegible]

Жуковская Л.П. Об объеме первой славянской книги, переведенной [illegible] греческого Кириллом и Мефодием // Вопросы славянского языкозн[illegible] М., 1963. Вып. 7.

Жуковская Л.П. Текстология и язык древнейших славянских памят-ков. М., 1976.

С.В.КОЗЛОВ

Семантические аспекты "образа автора" в ораторской прозе Кирилла Туровского.

Настоящая статья посвящена изучению семантики "образа автора" в произведениях Кирилла Туровского. Анализ проведен с использованием материала космологических описаний, имевших важное значение в построении средневекового "образа мира". Принято во внимание, что взаимодействие "образа автора" и "образа мира" определяет всё главное в идейно-художественной структуре произведений (ЛЭС,с.295-296).

Космологическая образность относится к поэтической топике древнерусской литературы (см. Приложение). Система символико-аллегорических топосов Древней Руси складывалась на основе прочтения и истолкования текстов Священного писания, усвоения традиций византийской и южнославянской книжности (прежде всего экзегетики, ораторской прозы и гимнографии). На этой базе вырабатывались устойчивые представления, закрепленные в определенных художественных образах, литературных формулах. Стилистическая топика Средневековья строилась на фундаменте определенных, "стандартных" отношений между образами и понятиями, между предметно-образным и семантическим уровнями символики древнерусской письменности.

При описании семантических аспектов, связанных с "образом автора" в сочинениях Кирилла Туровского следует учитывать следующее обстоятельство. В силу традиционности, подчиненности "эстетике установленного", "образ автора" в произведениях древнерусской литературы выступал в над-индивидуальном, имперсональном качестве (был "сильно окрашен во внеличные тона") и постулировался в исполнении обязательных функций, был "слит" с ними, закреплен за определенными "ролями". Семантика "образа автора" изменялась, модифицировалась в зависимости от жанровых установок текста или его фрагмента (догматических, дидактических, апологетических, экзегетико-историософских, празднично-панегирических), от типа риторического изложения (повествование, рассуждение, описание, лирико-драматические уровни стилистики "слова"), от бытования в той или иной композиционной

части ораторского сочинения (вступление, основная часть, заключение) [1]. Между отмеченными типами риторического изложения, жанрово-функциональными разновидностями ораторской прозы и определенными аспектами семантики "образа автора" просматривается известное соответствие.

Разбор космологической образности "слов", "поучений" и "молитвословий" Кирилла Туровского, проведенный на фоне описаний природы средневековых произведений традиционного содержания, ораторской прозы, экзегетики и гимнографии, позволяет выделить следующие семантические планы "образа автора": автор-повествователь, автор-догматик, автор-дидакт, автор-апологет, автор-историософ (экзегет), автор-описатель "съборного" торжества и автор-панегирист. Эти авторские "роли" опираются на стилистику повествования ("гомилийная" основа текста), рассуждения (логико-риторические сегменты текста), описания (символико-аллегорические картины) и на лирико-драматизирующую стихию эпидейктического "слова".

Особенностью риторической речи Кирилла Туровского являлось существенное ослабление сюжетно-повествовательного начала. Текст распадался на ряд риторических тирад (периодов) [2]. Это следствие того, что составляющие композиционного уровня (логико-риторические, лирико-риторические и празднично-панегирические компоненты) как бы вступали в противоборство с сюжетно-повествовательной основой изложения, "размывали" её.

С логико-риторической стилистикой ("рассуждение" - доказательство, аргументация, убеждение) в целом соотносятся такие семантические аспекты "образа автора", как догматический, дидактический, полемико-апологетический и историософско-экзегетический.

"Автор-догматик" стремился обосновать фундаментальные философско-догматические идеи, "натурфилософски" показать сокровенную целесообразность ("премудрость"), "великолепие" и "благоустроенность" миропорядка. В этих целях он использовал тирады риторико-догматического характера: дефиниции о "первопричине", антиномические, вопросно-ответные или катехитические конструкции и т.д..

"Автор-дидакт" ставил перед собой задачу нравственного наставления "паствы". Риторико-дидактические тирады насыщались звательными формами имен существительных, императивными формами глаголов, синтаксическими конструкциями, оформлявшими моралистические призывы, увещевания и обращения.

"Автор-апологет" опровергал "лжемудрствования" идейных противников, вступал в полемику (в духовную "брань") со "врагами истины". Риторические тирады апологетико-полемического характера создавались на основе логики "прения", обличения и дискредитации с использованием экспрессивного синтаксиса, риторических вопросов и восклицаний, уничижительных сравнений и эпитетов.

"Автор-историософ" ("автор-экзегет") рассказывал о смысле празднуемых событий, обрисовывал их на фоне всемирной истории. М.Н.Сперанский отмечал, что "слова" Кирилла Туровского представляют по форме большей частью одну схему. Это - "изложение события праздника, которому посвящено "слово", сопровождаемое толкованием" (Сперанский 1920,с.309). Тирады историко-экзегетического содержания строились по принципу символического параллелизма Ветхого и Нового заветов и представляли собой комментарий, толкование. В них использовался синтаксис сложноподчиненного предложения с изъяснительной и причинно-следственной семантикой.

В произведениях торжественного красноречия проявлялись и реализовывались прежде всего празднично-церемониальный и панегирический аспекты "образа автора".

"Автор-описатель "събoрного" торжества" стремился создать у читателя-слушателя ощущение его со-участия во вселенском празднестве, его со-причастности ко всеобщему праздничному "действу". Для создания образа духовного "събора" в ораторской прозе Кирилла Туровского нередко использовались описания космологического типа ("символические картины"), дополняемые образами церемониально-драматизированного "възыграния" мира [3].

"Автор-панегирист" воздавал хвалу, славословие празднуемому событию и его героям, вовлекал читателя-слушателя в "събoрную" похвалу и молитвословие. О лирико-патетическом (близком к гимнографии) складе "энкомиев" Кирилла Туровского писали

многие ученые прошлого, называя его "проповедником-поэтом", "ритором-гимнологом" и т.д. (Вадковский 1892,с.354; Пономарев 1894,с.109,123).

Доминирование "автора-панегириста" (лирико-патетической стихии) в торжественном красноречии делало похвально-риторические тирады основой изложения. Торжественные "слова" Кирилла Туровского были своего рода "ансамблевыми", "обобщающими" образованиями - они интегрировали ("съчленяли"), вбирали в себя конструктивные типы тирад, свойственные "учительным" поджанрам ораторской прозы. Попадая в произведения эпидейктической прозы, структурные элементы догматического, дидактического, апологетико-полемического и историософско-экзегетического поджанров ораторской прозы отчасти теряли изначально присущие им жанрово-стилистические признаки, получали художественную разработку с использованием амплификации, ритмико-синтаксического параллелизма, риторических обращений и восклицаний.[4]

Догматико-учительный план семантики "образа автора"[5] был связан с общими мировоззренческими установками средневеково-христианской культуры и выводил на натурфилософско-теологическую, натурфилософско-эстетическую и антропоцентристскую проблематику.

Натурфилософско-теологическая семантика средневековых описаний природы и творчество Кирилла Туровского. В средневековой литературе природа, пейзаж как предмет индивидуально-авторского осмысления отсутствует. Эстетическую значимость мир природы обретал только в контексте креационных идей. Для Средневековья природа "имеет значение не сама по себе, а по отношению к Творцу" (Бизе 1890-1891,с.12-14), который "протягох небо един и утвръдих землю" (Иса.44,24.-ТПр.,л.179об; ср.: Иса.42, 28.-ТПр.,л.173). С точки зрения древнерусского "труженика слова" природа - это "своего рода мастерская, где главными деятелями выступают высшие сверхприродные и сверхисторические силы" (Прокофьев 1976,с.232; см.также: Прокофьев 1975,с.18).

Во вступлении к "Слову о расслабленном" Кирилл Туровский обращается к теме грандиозности космоса, к теме "неисследимого" величия "вышняго" творческого разума, вызывающих, с одной

стороны, изумление, трепет, "принеможение духовное" (ТПсФеод., XIв.,л.132; ср.: Сирах.18,6) и, с другой стороны, восхищение, потребность прославления, "хвалословия": "НЕИЗМЕРЬНА НЕБЕСНАЯ ВЫСОТА, НИ ИСПЫТАНА ПРЕИСПОДНЯЯ ГЛУБИНА, НИЖЕ СВЕДОМО БОЖИЯ СМОТРЕНИЯ ТАИНЬСТВО; ВЕЛИКА БО И НЕИЗДРЕЧЕНЬНА МИЛОСТЬ ЕГО НА РОДЕ ЧЕЛОВЕЧЬСТЕМЬ, ЕЮ ЖЕ ПОМИЛОВАНИ БЫХОМ. ТОГО РАДИ ДОЛЖЬНИ ЕСМЫ, БРАТИЕ, ХВАЛИТИ И ПЕТИ И ПРОСЛАВЛЯТИ ГОСПОДА... ИСПОВЕДАЮЩЕ ВЕЛИКАЯ ЕГО ЧУДЕСА, ЕЛИКО ЖЕ ИХ СОТВОРИ: НЕИСПОВЕДИМА БО СУТЬ НИ АНГЕЛОМ, НИ ЧЕЛОВЕКОМ" (ТОДРЛ,XУ,331). Это обычный для ораторской прозы тип вступления, построенного по схеме: утверждение величия избранной для "слова" темы; авторское самоуничижение, признание своей немощи в достойном изложении темы; мотив необходимости ("долга", "при-звания") обращения к данной теме [6] ("того ради должьни есмы, братие, хвалити и пети и прославляти...").

Посвятивший себя размышлениям о премудрости "вышьняго строения" древнерусский автор оказывался в противоречивой ситуации. С одной стороны, он не мог не признать силы человеческого разума ("умь человечьск въскоре объходить вьсу землю, небесьная и подъземельная" - Изб.1073,л.132), с другой стороны, для средневекового "любомудрия" мир, бытие - это чудо, тайна, которую ум человеческий "сам собою постичь не может" (ср.: "выше себе вышиихь не пытаи и глубиных не исследуемь" - Палея XIУв.- Срезн.I,520). Процесс познания рассматривался как дар "неиздреченной милости" - как от-кровение со-кровенной пре-мудрости, как получение информации, исходящей из трансцендентного источника "истины". Свои литературные труды древнерусский "муж разумный" основывал на представлении о причастности к "совершенному ведению" (Кол.I,9; Сирах.23,29), на убеждении, что благодаря этой причастности писатель раскрывает свои творческие возможности, силу мысли (Панченко 1976,с.35).

Авторы эпидейктических сочинений нередко предваряли свои "слова" космологическими "эскизами", как бы испытывая необходимость в самом начале изложения окинуть взглядом всю землю, всё мироздание (Лихачев 1978а, с.42). Во вступлениях к ораторским "словам" мысль ритора "обилия пучины бо минуеть, небеса проходить... звездьная пошьствия и растояния и меры размышляеть"

(Изб.1073,л.134). Например, в предисловии к "Слову в великую неделю" Иоанна Златоуста говорилось: "Велика убо тварь небо... Див творит умь земля висящи повелениемь на водах, а тяжка еще (вар.: вещь) сущи. Что же кто речет, море простерто видя и пескомь связано: вся убо добра рече и зело добра творча мудрость художьствене" (Торж.,420об; см.также: "Слово о расслабленном" ИЗл.-Усп.,250б - ПГ,т.60,кол.763; "Слово в великий четверток" ИЗл. - Усп.,203б и др.).

Во вступлении к "Слову о расслабленном" Кирилл Туровский делает пространственные символы "высоты" и "глубины" обозначением "промышления" ("несведомого таинства смотрения"). В этом он следует стилистической традиции, восходящей к текстам традиционного содержания. (Ср.: "Сътворшаго небо и землю и вся, яже в них... сего премудрость не испытана" - Пс.145,6.-ТПсФеод. № 331,л.255об; "къто измеривъи рукою воду и небо пядию, и вьсу землю гръстию? Къто поставлии горы в меру и поля и поляны?" - Иса.40,12.-ГБ XIв.,209г; ср.: Иов.28,12-28; Иов.29-41; Пс.39,6; 138,6-18; 144,3; 146,5; Прем.1,7; Сирах.1,2,3,6; 11,4; 16,21; 18,1-6; 23,29; 24,30-31; 39,21-31; 39,21-22; 42,17-23; 43,34-35; Иса.40,4-28; 41,1-5; 44,24; 55,8-11 и др.. См. также: "Кто възиде на небеса... кто ли сълезе в бездьну?" - Рим.10, 6-7. - "Слово на вознесение" Кирилла Туровского - ТОДРЛ,XУ, 342; "зело глубока помышленья твоя, дела бо рече твоя велья и чюдна, мудрость твоя велья неподвижиму имать глубину; который бо ум доволен есть испытати твоаго помышленья словеса?" - ТПсФеод.,№ 331,л.162; "оле глубина богатьства и премудрости и разума божия, яко неиспытаны судьбы его" - "Слово на явление чьстьнаго креста" ИЗл. - Усп.,89об).

Для иллюстрации отмеченных представлений писатели использовали и более распространенные космологические формулы. Например, Кирилл Туровский в одной из молитв сопроводил тему "творца тварем" образами: "земля ни на чем же держится, море песком оградися, путь рекам простреся, вода на воздухе висит, небо, яко лук, преклонися, солнце, не престаа, горит и луна с страхом сьяет, звезды хытростью текут... облаци маньемь носятся, тучи дождь проливают , ветри шюм творят, буря древа съкрушаеть, мгла землю повивает, роса в число падает, горы и пусты-

ни прозябают, възделанья растять, животные плодятся"(МСКТ, с.280-281).

Ощущение грандиозности, "неизмеримости" мироздания и малости человеческого разумения порождало риторико-гимнографические дефиниции о "конечном начале" всех вещей. Образы природы служили средством "космологического" доказательства мироздательной "первопричины" (см.: Аверинцев 1970,с.189-191; Раббот 1960,с.175-176; Майоров 1979,с.298-311). Логике "космологического" доказательства следует и Кирилл в "Слове о расслабленном", превращая образы сфер природы ("высоты" и "глубины") в художественные обозначения "съмотрения" (ср.: "высота неиздреченьна и глубина неизмерима есть владыка съмотрение твое" - Мин.XII-XIУвв.,янв.,л.26) и "великого и неизследимого милосердья" ("пучины человеколюбия", "пучины щедрот" - Кирилл Туровский.- МСКТ,с.333,249,256,257; ср.: ИЗл.,ПГ,т.56,кол.719; ИЗл.,ПГ, т.61,кол.141-142,923; см. также: Иов.11,5-9; 26,5-14; 38-41; Иса.40,12-28; Иер.23,24 и др.).

Натурфилософско-эстетическая семантика средневековых описаний природы и творчество Кирилла Туровского. Древнерусская концепция природы была насыщена эстетическим смыслом, во многом определялась взглядом на мир как на "художественное произведение" (Василий Великий 1911,с.14-21). "Космологическое доказательство" творческой первопричины мира часто приобретало выраженное "эстетическое" звучание. "Автор-догматик" понимал восприятие красоты природы как путь к познанию того, кто "видимая же и невидимая" сотворил и "украсил вьсякою красотою" (Усп.,102б-102в; Прем.13,3-5; ср.: Бицилли 1919,с.4; ФЭ I,323-324).

"Древнерусский человек понимал красоту как определенный порядок, он не мыслил себе прекрасного без "устроения уряженного и удивительного"", - отмечает В.В.Кусков (Кусков 1971, с. 65). Природа рассматривалась как "чин", "строй", "порядок". Для выражения идеи миро-порядка, совершенного устройства мира трудно найти лучшее средство, чем космологическая образность. Мысль о величественной упорядоченности и "на-ряд-ности" ("уряженности") космоса [7] выражалась в закрепленных за ней устойчивых стилистических формулах, выработанных в библейско-литера-

турной традиции. В качестве примера можно привести хорошо знакомую древнерусскому читателю-слушателю "Песнь трех отроков", которая построена как анафоро-эпифорически единообразное "хвалословие" Творцу ("благословите Господа") с перечислением космологической символики: "небеса", "солнце", "месяц", "звезды", "дуси", "зима и вар", "облаци", "горы и хлъми", "все прозябаюштия на земли", "источници, реки и море", "все движуштияся в водах, реках и источниках", "птицы небесныю", "звери", "все скоти" [illegible]. (Дан.I2,58-90.-ТПсАф.,Ягич,740-74I; см.также: Пс. I35; Пс.148). На страницах средневековых ораторских произведений многократно встречаются стереотипные формульные описания, выражающие мысль о мудрой упорядоченности вселенной, набор образов которых очень близок картине весенней, праздничной природы "Слова на антипасху" Кирилла Туровского. Например, в "Слово на введение во храм" Тарасия Константинопольского включена тирада с обращением к "зиждителю", который "небо простры̆и яко кожю; иже солнце в просвещение дневи вчинивый, луну в озарение нощи с звездами сътворивый; иже облакомь въздух одожьвати повелевы и дыхание ветровь с'бираа; иже море обуздавый песком и сьи родомь рыб испльнивь; иже сущю родомь безъсловесных испльнивы, и зверей и птиць множство, и сия питаа хотениемь и велениемь; иже лицю земному прозябаай траву и всех древес вид удобривый" (Торж.,л.62об; ср.: "Небеса описуюши, море плаваеши и пучины измеряеши... Провеща - и небо простреся, повеле - и твердь въдрузися, преста глаголя - и солнце восиа светя, восхоте точию - и лик звездамь без мущения восиа, твое слово землю водами связа... садовы раи украси, семен'ми удолиа испльни, горам величество к высоте возвыси, простре поля, скотом трапезу, источници - матери рекамь - раздели, рыбам... - глубину устрои" - Торж.,I06-I06об - "Слово на крещение" Иулиана Талийского; см.также: "Слово на воздвижение" Иоанна Златоуста - Торж.,л.23-23об).

Грандиозность и величавая стройность "тварного" мира вызывали у древнерусского "ветии доброгласия" не только недоуменное "принеможение", но и радостное из-умление. Мудрость мироустроения, всеобъемлющую гармонию должно "хвалити и пети и прославляти". (Вступительная тирада "Слова о расслабленном"

Кирилла Туровского разрабатывает оба мотива: "неизмерьна - ни испытана - ниже сведомо - неиздреченьна - неисповедима" и "хвалити - пети - прославляти" - ТОДРЛ,ХУ,331). Сочетание "неиздреченьности" и "похвалы" характерно не только для "слова" Кирилла, это "общее место" славяно-русской литературы "старшей поры" [8]. Например, Владимир Мономах в своем "Поучении" писал: "Никак же разум человеческ не можеть исповедати чюдес твоих", и здесь же: "Иже кто не похвалить, ни прославляеть силы твоея и великых чюдес и доброт, устроенных на семь свете: како небо устроено, како ли солнце, како ли луна, како ли звезды, и тма и свет, и земля на водах положена" (Изб.,с.150).

О красоте природы с использованием "космической" символики говорилось во многих произведениях, например, в знаменитом "Прилоге" к "Шестодневу" Василия Великого - Иоанна Экзарха Болгарского: "небо сольнцемь и звездами украшено, земля садом и дубравами и цветомь утворена" (Шест.,л.18с; ср.: "украси бог сълнцемь небо и месяцемь и звездами, и землю такожде украсил реками, источником препоясая цветци и сади, и море пескомь огради" - Златостр.,л.2; "небо и земля и море и все видимое и невидимое състоиться и храниться в лепоту" - "Слово в великий четверток".- Усп.,203б; см.также: "Слово о св. Николае" Климента Охридского.- КО II,с.127,л.216-216об).

И "Прилог" Иоанна Экзарха Болгарского, и описание "весны" (аллегории духовного "обновления" варварских народов) в космологической символике "Слова на антипасху" Кирилла свидетельствовали о мажорно-оптимистической настроенности культуры раннефеодальных славянских государств (ИВЛ II,с.382), видевшей бытие как гармонично устроенное целое, исполненное красоты и великолепия.

Космологическая топика могла выступать в качестве "несущей конструкции" риторических тирад , и довольно значительных по объему фрагментов текста (таких, как в "Слове в неделю новую и о мученике Маманте" Григория Назианзина или в "Слове на антипасху" Кирилла Туровского). На ней базируются обширные рассуждения натурфилософского содержания в ряде "бесед" и "поучений" Иоанна Златоуста ("О сокрушении" - ПГ,т.47,кол.418-419; "Против аномеев (2)" - ПГ,т.48,кол.713).

Тема "высоты и глубины", заявленная в предисловии к "Слову о расслабленном" Кирилла ("неизмерьна небесная высота, ни испытана преисподняя глубина" - ТОДРЛ,ХУ,331), вызывала у "книжного почитателя" ассоциации с образом-мифологемой "Премудрости" ("Софии") - "художницы" при "Слове зиждительном" (Прит.8,13). Значимость этого образа для искусства Древней Руси очевидна (Софийские соборы XI века в Киеве и Новгороде). Он заключал в себе идею художественной соразмерности космоса, мысль о сокровенной целесообразности созидательной деятельности ("хытрости") "Творца тварем" (см.: Аверинцев 1972,с.42-45; Брюсова 1977, с.292-306). В текстах традиционного содержания София-Премудрость постоянно соотносится с космологическими образами: "Премудростия основа земя, уготова небеса мудростия, в разуме его бездъны разъвръзошася" (Притч.3,19-20. - Парем.Григ.,15об,267), "внегда готовяше небо - с нимь беах, внегда же творяше крепкыи вышьняя, облакы подъи небеснеи, внегда же полага ти морю устроиство... и крепка творяше основанья земли... и радуюся на всяк день пред лицемь его во всяко время" (Притч.8,27-30. - Парем.Григ.,л.124 об), премудрость "круг небесьныи обидох едина, и по глубине бездьныя поводих, и в круге морьстемь, и вьсея земля" (Сирах. 24,5-8. - Изб.1076,л.81об-82; ср.: Пс.32,6-7).

Поскольку семантика символико-космологической образности ("описаний природы") была многоаспектной, её "эстетический" план постоянно пересекался и совмещался и с натурфилософско-догматическим, и с другими содержательными планами (например, с "антропоцентристским" или с похвально-панегирическим).

"Антропоцентристский" аспект семантики космологической символики в творчестве Кирилла Туровского. Восхищению мудростью и красотой "строения" мира способствовало характерное для средневековых писателей убеждение в том, что "человек был изначала определен конечной целью мироздания" (Эйкен 1907,с.543). Он - "твари всей владыка" и "господин всей земли" (Кирилл Туровский.- МСКТ,с.233,349). Первые русские произведения "полны восторга перед мудростью мироустройства, но мироустройство не замкнуто в себе самом: природа служит человеку, она не враждебна ему и поэтому прекрасна", - пишет Д.С.Лихачев, касаясь вопроса о присущем литературе Киевской Руси антропоцентристском характе-

ре (Лихачев 1978а, с.70).

Вполне понятно, что такого рода антропоцентризм, по которому "бысть Адам царь всем зверям и птицам небесным" и ему "работает солнце и луна, и птици небесныя, и рыбы морския... и скот, и гади" (апокриф "Како сотвори бог Адама" - Архангельский 1888,с.167; см.также: "Беседа трех святителей".-Палея 1494. - Архангельский 1888,с.171; ИЭкз.,Богосл.,гл.21,л.160-164; ИЗл.,ПГ,т.49,кол.93), признавался только в связи с общими теоцентристскими установками древнерусской культуры. Человек занимал вполне определенное положение в мировой иерархии (Бицилли 1919,с.33-34), которая как бы отражала в себе иерархичность социальной жизни Средневековья (человек - вассал бога, природа - вассал человека).

Обозначив космологическую тему во вступлении к "Слову о расслабленном" (символика "небесной высоты" и "преисподней глубины"), Кирилл в данном "слове" обращается к ней еще раз - во фрагменте, развивающем мысль: "человек - владыка тварного мира". "ТОБЕ БО ВСЮ ТВАРЬ НА РАБОТУ СТВОРИХ, НЕБО И ЗЕМЛЯ ТОБЕ СЛУЖИТА: ОВО ВЛАГОЮ, А СИ ПЛОДОМЬ. ТЕБЕ РАДИ СОЛНЦЕ СВЕТОМЬ И ТЕПЛОТОЮ СЛУЖИТЬ, И ЛУНА СЪ ЗВЕЗДАМИ НОЩЬ ОБЕЛЯЕТЬ. ТЕБЕ ДЕЛЯ ОБЛАЦИ ДЪЖДЬМЬ ЗЕМЛЮ НАПАЯЮТЬ, И ЗЕМЛЯ ВСЯКУ ТРАВУ СЕМЕНИТУ И ДРЕВА ПЛОДОВИТАЯ НА ТВОЮ СЛУЖЬБУ ВЪЗДРАЩАЕТЬ. ТЕБЕ РАДИ РЕКЫ РЫБЫ НОСЯТЬ, И ПУСТЫНИ ЗВЕРИ ПИТАЕТЬ" (ТОДРЛ,ХУ,333; ср. с темой владения человека "ВСЕМИ ЗЕМНЫМИ, ЖИВОТНЫМИ, МОРЕМ ЖЕ И В НЕМЬ СУЩЕЮ ТВАРЬЮ" в "Притче о человеческой душе и телеси" Кирилла Туровского. - ТОДРЛ,XII,343).

Тема центрального положения человека в мире природы сходным образом представлена в "Шестодневе" Иоанна Экзарха Болгарского: "Кого деля се есть: небо сольнцемь и звездами украшено? Кого ли ради и земля садом и дубравами и цветомь утворена и горами увяста? Кого ли деля и море, и рекы, и вся воды рыбами испълнены?" (Шест.,1а-1с). Однако при построении картины природы в "Слове о расслабленном" Кирилл ориентировался не столько на этот "великолепный гимн миру и его красоте" древнеболгарского автора (ИВЛ II,с.382), сколько на книжную традицию такого рода описаний в целом. Сходные по структуре риторические пассажи не раз встречаются в славяно-русских рукописях, например, в "Успенском сборнике": "Тъ бо дал есть солнце и луну, украшены

лик звездьныи основа, въздух протягну, землю напъл'ни, море о'гради, горы и дубравы, хълъмы, источьникы, вапы и рекы несъведьныя, роды садовьныя и ино вьсе" ("Слово о I0 девах" Иоанна Златоуста. - Усп.,I87б-I87в); "Бысть бо небо на славу Богу, на потребу же нам: да солнце светить нам, и луна, и вься звезды... солнце да человекы освещаеть, облаци на дъждевьное служение, земля на плодовьное гобиньство, море же на обилие купьцемъ - вьсе тебе человеку служить" ("Слово в великий четверток" Иоанна Златоуста. - Усп.,204а-204б); "Словъмь сътвори небеса, солнце и луну, звезды яже ищьте, основа великую стену земли, повеле водам тещи на службу нашю, дасть же и древа различьная: она на сънедь, а другая делу подобьна, сътворь же вся четвьрьногая, гады, пътица, съдела же человека... его же постави господина вьсему, покорив ему вся мирьска" ("Мучение Ирини". - Усп.,70г-7Iа). В сборнике ораторской прозы ГБЛ (ф.304. Сб.Троиц.№ 9. ХУв.) помещена анонимная "похвала" Николаю Мирликийскому, содержащая образность отмеченного типа (так же, как и в предыдущих случаях, связанная интонацией перечисления): "Тебе ради звездами небо украси. Тебе ради солнце постави. Тебе ради небо украси, тебе ради луну и звезды сътвори на просвещение твое.Тебе ради постави времена и месяци, и дни, и часы. Тебе ради море и реки и источники излия. Тебе ради звери и пьтица и вся четвероногая сътвори" (л.2I6-2I6об). Аналогичные формульные описания имеются также в тексте "Похвалы Захарии" Климента Охридского (КО I,с.I84,л.322-322б), в анонимном поучении "О постах" (ПДРЦУЛ IУ,с.60-6I) и мн.др..

Широкая употребляемость образных структур космологического характера в связи с "антропоцентрической" темой объясняется их бытованием в текстах, постоянно употреблявшихся в практике храмовых чтений: "Сътвори человека... да обладаеть рыбами морьскими и п'тицами небесными, и скоти, и всякою землею, и всеми гады пресмыкающимися по земли... Се дах вам всяку траву семенну сеюща семя, еже есть връху земля всеа, и всяко древо, еже имать в себе плод... вамъ будеть в снедь, и всем зверем земным и всемъ птицам небесным и всякому гаду пресмыкающемуся, еже имать в себе душю животну, и всяку траву землену в снедь" (Быт.I,28-30.-Тр.Постн.ХУIв.,л.II6-II6об; ср.: Парем.Григ.,л.I8(22). - Брандт,с.97-98); "Яко узрю небеса - дело перст твоих, луну и

звезды, яже ты основал еси, – что есть человек, яко помниши его... И поставил еси его над делы руку твоею, и вся покорил под ногама его: овца и уноту всю, еще же и скоты польскыа и птица небесныа, и рыбы морьскыа и преходящаа пути морьскыа" (Пс.8,4-9.-ТПсФеод.,№ 331,л.13; ср.: Изб.1073,л.131; см.также: Быт.2,19-20; Втор.33,13-16; Пс.17; 18; 21; 23; 28; 32; 45; 68; 71; 73; 84; 94; 95; 97; 103; 106; 135; 148). Такого рода стилистические трафареты были освоены византийской литературой, а затем переданы славянским литературам. Множество "космологических" тирад, заключавших в себе "вполне эгоцентрический взгляд" человека на вселенную (Аничков 1914,с.114-115), вошло в составе греко-византийских сочинений в круг чтения Киевской Руси. Так, в переводном "Слове о блудном сыне" Иоанна Златоуста "антропоцентристская" тема оформлена в риторической тираде, состоящей из более двух десятков колонов: "Небо твое, солнце – твое, луна – служител'ница твоа, звезды – светила твоа, въздух – питатель твои и яже на въздусе – твоа, земля и яже на неи – твоа, море – твое, весь мир – твои" и т.д. (Торж.,299об. - ИЗл.,ПГ, т.59,кол.521; см.также: ИЗл.,ПГ,т.47-48,кол.418-419,798,956, 1011; т.49,кол.43,93-94,114,299; т.61,кол.787 и др.).[9]

Идея космоса,устроенного для человека, – одна из составляющих сложного идейно-художественного сплава, созданного Кириллом Туровским в "Слове на антипасху".

Нравственно-учительный аспект семантики "образа автора" в связи с космологическими описаниями. По слову А.Бизе, средневековые панегирики природе и натурфилософские рассуждения обычно дополнялись "применением образов её к нравственным идеям" (Бизе 1890-1891,с.34). Мир природы с точки зрения древнерусского "мужа разумного" заключал в себе высокий назидательный, социально-этический смысл [10]. Природа рассматривалась как образец послушания для человека (Бизе 1890-1891,с.32), как пример точного следования заповедям (ИЗл.,ПГ,т.49,кол.112). Законо-послушание стихий – своеобразный нравственный императив (Аверинцев 1977,с.84-108). Космологический "пейзаж" превращался в "притчу и аллегорию о желательности порядка человеческого, общественного" (Аверинцев 1977,с.87). "Творец создал всю тварь "на работу" человеку. Тварь должна служить. Она не сама по себе.

Этим она подчиняется воле Творца. Никогда не выходит она из его воли. Она послушнее человека. Завися всецело от своего Творца, тварь, таким образом, лишь отражение его. Оттого человек должен думать о Творце только, угождать только ему и тогда благо ему будет, и на всякое благо послужит ему тварь" (Аничков 1914,с.114-115).

Для ораторской прозы традиционным было обращение к читателю-слушателю с увещеванием и наставлением, примыкающим к картинам мироздания. "Автор-дидакт" предлагал "пастве" подумать над тем, что необходимо человеку для достижения нравственного совершенства, предлагал принять для себя в качестве высших духовных ценностей смирение, покаяние и пр.[11] Так, в "Слове о 10 девах" Иоанна Златоуста после космологического описания развивается мысль о необходимости покаяния (Усп.,л.187б-187г; см.также: Усп.,203б-204г; ИЗл.,ПГ,т.49,кол.299; ИЗл.,ПГ,т.56, кол.265-266; ИЗл.,ПГ,т.61,кол.32; "Беседа на 1Кор.20" Климента Римского. - Аверинцев 1977,с.85). В древнерусском "Слове о постах" риторическое рассуждение с использованием "космологии" завершается дидактическим выводом: "Солнце, месяц, звезды, езера и реки, источникы, вся горы и холмы, ветры и снези, дожди, скоти и звери, и птица, и гады, и всяко древо земное. - И все то Бога боиться и трепещет и не преступает повелениа его, но все то в уставе своем стоить... Земля дает плоды своя наслед человеком, жита и траву, древа, цветы, плоды всякого овоща земнаго, на потребу нам и на снедь скотам и зверем, птицам и гадам - всему земному дыханию... Солнце, осияя и грея вся от земля, восходя и заходя, и работая человеком, все творя повелениа божья и не преступая заповеди его, Такожде луна и звезды... Такожде и море творить, и озера, и реки, источникы, работающе человеком: овех възяше в кораблех ветры... напояюще водами, кормяще рыбами всякыми, омывающе нас, - тако нам работают, боящеся Творца своего. - Все стоит в уставе своем... а по собе ничтоже не смеет створити - ни земля, ни море, ни озера, ни рекы, ни источникы, ни кладези, ни горы, ни пропасти, ни огонь, ни зверь, ни гади, ни рыбы, ни мрази, ни снези, ни ветры... - Ты ж, человек, не боишися и не трепещеши мене, не храниши заповедии моих?" (Солов.сб.,XVIв. - ПДРЦУЛ III,с.59-61).

Космологическая образность "Слова о расслабленном" Кирилла Туровского входит в состав учительных тирад-обращений к "расслабленному" (греховному человечеству), которому предстоит обрести должное смирение и прочие добродетели - свойства духовного "здоровья". В "Слове на антипасху" Кирилла дидактический аспект семантики "образа автора" проявляется в обобщающей теме духовной "брани" ("воинствования"), необходимо дополняющей картины идиллически-умиротворенной весенней природы (см. ниже).

Апологетико-полемический аспект семантики "образа автора" в космологической образности Кирилла Туровского. В "Слове о расслабленном" Кирилла общедидактическое содержание символики природы выводит на актуальную для Древней Руси тему борьбы с язычеством. Цитированная выше "космологическая" тирада "Слова о расслабленном" (ТОДРЛ,ХУ,333) обращена ко впадшему в "пути неблагы кумирослужения" человечеству. Космологические структуры применительно к идее борьбы с язычеством активно использовались не только в полемико-апологетических сочинениях, имевших специальную, акцентированную антиязыческую направленность, но и в произведениях экзегетико-историософского характера, в дидактических, панегирических и т.д. произведениях.[I2]

В древнерусской книжности безусловно осуждалось обоготворение сил природы (Аничков 1914,с.113). Так, полемический фрагмент "Слова о слепце" Кирилла Туровского, направленный против кумирослужения, опирался на текст: "Бози, иже не сотвориша небесе, ни земля, ти да погыбнуть с работающими им" (Иер.10,11. - ТОДРЛ,ХУ,339). Порицаемые средневековым писателем объекты языческого поклонения обычно имели космологическую закрепленность: "все боги прозваша: солнце и месяць, землю и воду, звери и гады" ("Хожение Богородицы по мукам" - Гудзий 1973,с.93; ср.: "Слово о рождестве" ИЗл. - Торж.,л.87об; "Поучение на крещение" - КО II,с.371,л.273б-274; "Сл. об испыт.град." Григория Назианзина - Аничков 1914,с.93-94; см.также: КО I,с.639,л.58об; КО II,с.612,л.196; Торж.,л.420об и др.).

Логика построения тирад, направленных против "идолопоклонства", "идололатрия" была следующей. Вначале помещалось клишированное описание - перечисление "уровней" природного мира, "преподнесенного в дар человеку". Затем следовала тема нарушения "заповеди", "преслушания" и впадения

в поклонение твари, стихиям [13]. После этого речь шла о наказании - о потере человечеством "царственного" достоинства, отчуждения не только от Вседержителя, но и от природы. В итоге - дидактический вывод о необходимости покаяния, требование идейного "обращения". Например, в "Похвале св.Николаю" после демонстрации космологических образов "автор-апологет" сетовал: "Мы же Того оставивше, рекам и источником требы полагаем и жрем яко Богу твари бездушнеи", после чего развивал тему "казней божиих" ("небу затворенье, бездождие и плодом пагуба") и перечислял "пути спасения" (Сб.Троиц.,№ 9,л.216об; ср.: "Слово о Троице" Климента Охридского. - КО I,с.639,л.58б; ИЗл.,ПГ,т. 51,кол.114 и др.).

Исторически на смену политеистическому обожествлению природных стихий пришел христианский монотеизм, подчинивший образы природы задаче прославления "Творца тварем". Говоря об утверждении в древнерусском обществе, в Киевской Руси "нового" миросозерцания, Кирилл Туровский в начале "Слова на антипасху" патетически восклицал: "ОБНОВИСЯ ТВАРЬ: УЖЕ БО НЕ НАРЕКУТСЯ БОГОМ СТИХИЯ, НИ СОЛНЦЕ, НИ ОГНЬ, НИ ИСТОЧНИЦЫ, НИ ДРЕВЕСА" (ТОДРЛ,XIII,416).

Тема язычества, преодолеваемого и побеждаемого "новыми" славянскими народами, - одна из основных в символико-космологической картине весны "Слова на антипасху". ("Солнце праведное" прогоняет "зиму кумирослужения"; дикие "отрасли" - языческие страны - "присаждаются" к плодоносному "древу Иосееву"; духовные пастыри пасут новорожденных "агньцев и уньцев" - "новые" народы; "язычные рыбы" уловляются "апостольскою мрежею" и др. - ТОДРЛ,XIII,с.416-417). В этом фрагменте древнерусский ритор ставит не только историософские, эпидейктические, но и полемико-апологетические задачи. Кирилл учитывает ту культурно-историческую память, которая сохранялась у его "паствы" от времен языческих. Писатель-проповедник стремится "вытеснить", заместить языческие мифолого-космологические представления сходными образами литературы, связанной с учением новой для Руси религии [14].

Историософский план семантики "образа автора" в связи с описаниями природы. Характерная особенность древнерусской литературы - историзм (в средневековом его понимании). Любой ли-

сатель стремился развивать избранную тему обязательно в контексте истории, представить её на фоне мирового исторического процесса [15], насыщал текст историческими аналогиями (Кусков 1980б, с.39-43; Кусков 1982,с.8-9). Так, в "Слове на воздвижение" из "Сборника Ягича" анонимный славянский автор представляет читателю краткий конспект истории в её средневеково-христианской трактовке. Исторический экскурс начинается с "панорамы" первозданного универсума: "... Небо пропять и препьщренние кругы звездами украси - света солнце испльни и просвети и повеле ему непочиваущe тещи - зему основавь утврьди на водахь и ни на чесомь же - земи повеле траву семенну прозебати - повеле рекамь и быстринамь плути и вь езера сьбыратися - песокь предель положи и оград море - водамь повеле изнести душе живие и ветромь веати - повеле облакомь вьсходити - нарекль и лета, и годины, и времена - послед же сьтвори человека" (Сб.Ягич.,35б-36б). Это отправная точка для дальнейшего повествования о "грехопадении" и последующем "спасении" человечества. Тот же сюжетный ход применен и в "Слове на воздвижение" Иоанна Златоуста (Торж.,л.23-23об).

Так как в средневековой культуре "порядок космоса" соотносился, корреспондировал с "порядком истории" (Аверинцев 1977,с.84-108), природа мыслилась как соучаствующая в историческом процессе. Природно-космологическая образность в произведениях ораторской прозы постоянно выступала в сопряжении с ключевыми событиями всемирной и всечеловеческой истории. События эти регулярно "воспроизводились" в годовом цикле праздников официального месяцеслова, которым посвящено множество "поучений" и "слов".

Эмоционально нейтральных описаний природы древнерусская ораторская проза не содержит. Эти описания эмоционально контрастны, выполнены в двух тональностях, выражают либо радость, торжество, ликование, либо скорбь, потрясение, печаль. В одних доминирует настроение духовного радования, в других - мрачная патетика сокрушения, покаяния, страха [16]. Соответственно можно выделить два типа космологических описаний, используемых риторами для иллюстрации историософских схем. Первый ориентирован на изображение праздничной гармонии (на темы творения мира, духовного "восстановления" космоса Мессией, "нового не-

ба и новой земли"). Описания второго типа - картины потрясенной природы, мировых катостроф([в связи с сюжетами Адамова грехопадения, ветхозаветных "казней божиих", трагической миссии Христа, "дня гнева") [17]. Оба варианта представлены практически во всех "словах" Кирилла Туровского.

На взгляд "автора-историософа", мир, связанный "неразрывным союзом любви в единое общение и одну гармонию" (Василий Великий 1911,с.14,25), существовал лишь в "первое" время, до преступления Адама, приведшего к космической катастрофе. Для "ветхого" человечества природа - сила враждебная (Сахаров 1879, с.215-216. См.: ИЗл.,ПГ,т.60,кол.700-701). В "Слове на воплощение" Иоанна Златоуста изображено возмущение природы против Адама: "Все захотело отказаться от человека, так как он отказался от творца... Солнце, луна, звезды не хотели всходить для преступника, источники и реки захотели отказать в потоках, сады - в прелести, луга - в цветах" (ИЗл.,ПГ,т.59,кол.691. Ср.: апокрифы "Видение Павла", "Книга Еноха", духовные стихи "Плач Адама", "Плач Земли" и др. - ПДРЦУЛ III,с.54; Сахаров 1879; Фаминцын 1884,с.149).

В ораторской прозе были распространены образы соучастия "твари" в "страстях" мессии. В "Слове о мироносицах" Кирилла Туровского троекратно описаны "страшьная в твари чюдеса" во время "страсти вольных Спасовых" (например: "ТВАРЬ СЪБОЛЕЗНУЕТЬ... УЖАСНУСЯ И НЕБО И ЗЕМЛЯ ТРЕПЕЩЕТЬ... СОЛНЦЕ ПОМЬРЧЕ И КАМЕНИЕ РАСПАДЕСЯ" - ТОДРЛ,XIII,с.420-421; ср.: в "Слове на пасху" Кирилла: "СОЛНЦЕ ПОМРАЧИ И ЛУНУ В КРОВЬ ПРЕЛОЖИ, И ТМА БЫСТЬ ПО ВСЕЙ ЗЕМЛИ... И КАМЕНИЕ РАСПАДЕСЯ" - ТОДРЛ,XIII,412; Мф.24,29-30; Лк.21,25-27; Мр.13,24-25; Иса.13,10; 24,23 и др.). Ужас и смятение природы во время распятия Христа передаются в космологических образах многих ораторских произведений (например, в "Слове на вознесение" Иоанна Златоуста: "трепеташе земля, подвижася море, вълаашеся бездьна - вся тварь съмятеся; убояшася светила небесьная, побеже солнце и месяць, звезды ищезнуша" - Усп.,л.261а-261б; ср.: ИЗл.,ПГ,т.62,кол.950 ,752). Этот мотив многократно отражен и в гимнографии: "Солнце луча съкры и сияние звезды отложиша, земля же мъногъмь страхъмь колебася и море побеже, и камение распадеся" (ТрЦ.XI-XIIвв., л.

47об-48; ТрЦ.XI-XIIвв.,л.83-84 и др.; см.также: Порфирьев 1909,с.104).

Космологические структуры сопутствуют и апокалиптической теме, являясь значимым компонентом описаний "дня печали". Эсхатологическая образность, обильно представленная в позднебиблейской, новозаветной и апокрифической литературе (Нестерова 1987,с.30; см.: Иса.I,7,16-31; 2,13-20; 24,I-14,18-23; Иез.32, 7-9; Иоил.2,10,31; Мф.24,29-30; Откр.6,12-14 и др.), служила основой для изображения "страшного суда", картин, подобных тем, что даны в "Паренесисе" Ефрема Сирина (см.: Архангельский 1890, с.57,66,96-97). Катастрофическое потрясение космоса обрисовывается в произведениях многих авторов, в том числе и славянских, обращавшихся к эсхатологической тематике. Образы разрушающегося, "мятущегося" пространства представлены в "Слове о десяти девах" Иоанна Златоуста (Усп.,л.192а-192б, 190г-191а), в "Слове на преображение" Анастасия Синаита (Торж.,л.233), в "Слове о троице" Климента Охридского (КО II,с.643,л.62об), в "Слове о втором пришествии" Палладия Мниха, "Житии Василия Новаго", "Житии Андрея Юродивого" и др. (Сахаров 1879,с.148-192).

Иной эмоциональный колорит имеют космологические описания в "Слове на антипасху" и "Слове о расслабленном" Кирилла Туровского. В них доминирует не идея апокалиптической катастрофы, наказания, гибели, скорби, сокрушения, а мысль о "весне" творения, о гармонии человека, природы и Творца во всеобъемлющем праздничном торжестве. Такой тип смыслового наполнения космологических структур ораторская проза увязывала с празднично-панегирической семантикой.

И тот, и другой мотив в средневековых произведениях зачастую разрабатывались параллельно, дополняли друг друга. Например: "Солнце и луна померкнут ть и звезды заидуть сиание свое... и потрясется небо и земля... - И будеть в день он: искаплют горы сладость и холми точять млеко... и источьник из дому господня изыдеть... Деръзаи зем'ля, радуися и веселися... Дерзаите, скоти польстии, яко процветоша поле пустынныя, яко древо принесе плод свои, виноград и смоковница даша крепость свою" (Тр.Пост., ХУIв.,л.41-42об.-Иоил.1-3; ср.: "Егда же вся тварь пред страшным предстанеть судищем... громи боятся, молнья трепещет, зем-

ля колеблется, огнь свирепый потечеть... - Тогда праведници возрадуются... апостоли въ облацех восхыщаются" и т.д. - Кирилл Туровский. - МСКТ,с,275-276). Это привычное для средневековой книжности соединение тем "страха" и "радости" (ср.: "да възвеселится сердце мое боятися имени твоего" - Пс.85,II. - ТПсАф.,№ 334,л.5; Евр.I2,28-29) Кирилл Туровский в своих "словах" как бы расщепляет, закрепляя "страх" ("скорбь" и "покаяние") за Ветхим заветом, а "радость" ("надежду") - за Новым заветом. Противопоставление "закона" и "благодати" как символов двух исторических эпох восходило к Рим.5,20 и Рим.6,I5 (Ф.И.Буслаев отметил, что данная оппозиция была усвоена Кириллом через "Слово о законе и благодати" Илариона Киевского. - Буслаев, I88I,с.8I). Противопоставление "пострашающего" "закона" и спасающей "благодати" отразилось в созданных Кириллом Туровским параболических конструкциях, со- и противопоставляющих "Синай" ("Хорив") и "Олеон" ("Фавор", "Голгофу") (см.: "Слово на пасху" - ТОДРЛ,XIII,4I3; "Слово о мироносицах" - ТОДРЛ,XIII,424). Основываясь на композиционной схеме Евр.I2,I8-23 (ср.: Исх.33, I8-23; Мф.I7,I-2; Деян.I,I2), Кирилл в "Слове на вознесение" стремился показать, что "гора Елеоньская" ("благодать") "святейши есть Синаискыя горы" ("закона"). Писатель говорит о двух принципиально противоположных исторических типах взаимоотношений "промысла" и человечества; "НА СИНАИСКУЮ БО СЪШЬД ВСЯ УСТРАШАШЕ, ЗАНЕ ГОРА ВСЯ ГОРЯШЕ ОГНЬМЬ, МОЛНИЯ ЖЕ И ГРОМИ ПРИСТУПАЮЩАЯ К ГОРЕ УМЬРЩВЯХУ" (ТОДРЛ,ХУ,34I) [18]. Совершенно иное - в характеристике исторически "нового" порядка бытия, осуществляемой в "Слове на вознесение" также посредством образов космологического ряда: "НЕБЕСА ВЕСЕЛЯТЬСЯ, СВОЯ УКРАШАЮЩЕ СВЕТИЛА - ЗЕМЛЯ РАДУЕТЬСЯ - ВСЯ ТВАРЬ КРАСУЕТЬСЯ, ОТ ЕЛЕОНЬСКЫЯ ГОРЫ ПРОСВЕЩАЕМА..." (ТОДРЛ,ХУ,34I-342).

Историософская проблематика имеет принципиально важное значение для понимания идейно-художественной структуры "весеннего" описания природы в "Слове на антипасху" Кирилла Туровского. Здесь "новый" строй духовной жизни людей противопоставлен не только "ветхозаветной" религии (как это имеет место в "Слове на пасху", "Слове о мироносицах" и "Слове на вознесение"), но и "беззаконию" языческого "кумирослужения" (Буслаев I88I, с.80-8I, прим.I).

В "Слове на антипасху" космологическая образность последовательно интерпретируется с точки зрения "автора-историософа". Историософская семантика материализована в приеме экзегезы (комментария, объяснения образов-символов). В отличие от собственно экзегетических произведений [19], торжественные "слова" Кирилла превращают комментарий, "приточный способ изложения" (Никольский 1892,с.95; см.также: Никольский 1892,с.101-102, 224-225; Владимиров 1900,с.161; Порфирьев 1913,I,с.402 и др.) в "украшающий троп" (Еремин 1966,с.139).

Празднично-церемониальный и панегирический аспекты семантики "образа автора". Авторы торжественных "слов", в том числе и Кирилл Туровский, рассматривали образы природы не только в связи с идейно-функциональными установками: натурфилософско-догматически обрисовать мировое целое, показать его как произведение "высочайшего художника", обосновать антропоцентристскую "модель" вселенной; дидактически наставить паству, представить гармонию космических сфер и стихий в качестве примера смиренного исполнения долга, примера послушания для человека; опровергнуть "лжеучения", провести полемико-апологетическое "прение" с "врагами истины"; показать связь "порядка космоса" и "порядка истории", рассматреть описания природы в контексте историософских представлений эпохи.

Главная задача торжественного красноречия состояла в создании у читателей-слушателей ощущения коллективного участия во вселенском празднестве, вовлечь их похвалу, "соборное" славословие по поводу празднуемых событий. Создаваемые "автором - описателем "съборного" действа" и "автором-панегиристом" риторические тирады опирались уже не на логико-учительные способы способы разработки текста, но преимущественно на стилистику лирико-драматического характера.

Символика "духовного съборa" в ораторской прозе Кирилла Туровского. В праздничном "действе", изображаемом в торжественном "слове", мыслился "събор" времен и "събор" ("сърастворение") пространств по космологической горизонтали и вертикали.

Эпидейктические сочинения Кирилла посвящены праздникам "Цветной триоди". Произведения, тематически связанные с этими праздниками, последовательно развивали символический мотив

"весны" как духовного воссоздания, обновления мира, "весны" как утверждения идеального порядка бытия. Риторы усматривали параллель, соответствие между "первым" творением мира и духовным преображением космоса в результате деяний Христа. Считалось, что во время праздничного торжества происходит своеобразное аплицирование "мирозиждительной" темы на сюжетно-образную канву "действа", праздничного церемониала, иллюзорное восстановление "исходного" порядка бытия ("Слово на вел.пятницу" Иоанна Златоуста. - Супр.,л.8I-8Iоб; "Слово на пасху (6)" Иоанна Златоуста. - ПГ,т.59,кол.739; см.также: Гуревич 1984,с.87-88).

"Весна" - это не только поэтическое обозначение "первого творения", но и образ "будущего века"(то есть символ "альфы" и "омеги" мирового процесса). "Толковый Апостол" утверждал, что подобно тому, как "изначала създани бихом небо и земля, море и звезды", возникнут "небо ново и земля нова, и вся тварь"(Толк. на 2Петр.3,I2-I3.-ТАп.,№ II,л.I53-I53об). Стереотипность, формульность подобных описаний дала повод В.А.Сахарову говорить об "общей бедности изображения райских блаженств" в русской средневековой книжности (Сахаров 1879,с.227).

Праздничное красноречие было погружено в сакрально-циклическое время (Бычков 1976,с.I60-I9I; Гуревич 1984,с.I03-I42), "укоренено" в событиях "священной истории", которые для древнерусского ритора "существовали в своей реальности вечно" (Лотман 1977,с.99), постоянно воспроизводясь в годовом цикле праздников официального месяцеслова (Лихачев 1979,с.27I-272). Структура художественного времени ансамблевого храмового искусства (в том числе торжественной ораторской прозы) определялась "воспоминанием" событий Евангелия, их проекцией на время произнесения праздничного "слова". Новозаветная "мистерия" организует, концентрирует вокруг себя всё содержание мировой истории, является основой изображаемого в литургическом "слове" все- и надисторического "събора" времен, их единства и взаимопроницаемости.

Наречие "днесь", анафорически проходящее через всё космологическое описание "Слова на антипасху" Кирилла Туровского, как бы утрачивая буквальное значение, указывает на особую,

праздничную "все-временность" (ТОДРЛ,XIII,416-417). Не менее показательно использование наречий "днесь", "ныне" в "Слове в неделю цветную" Кирилла, где они лейтмотивно проходят через текст (13 употреблений), выступая одним из средств моделирования "събора времён".

Самая общая и наиболее простая структура "събора" пространств по вертикали: "небо – земля – преисподняя". Совершая движение по космологической вертикали, Христос осуществляет "обновление" ранее противостоявших "небу" (возрождение "обетшавших в грехе") сфер бытия – "земли" и "преисподней", формирует новое вселенское единство. Цель "съшествия" Мессии – возвести "падшее" человечество из "темницы", из "рова, неимуща воды" ("Слово о женах-мироносицах" Кирилла Туровского. – ТОДРЛ,XIII, 422), – в "горние", на прежде недоступную "всеродьному Адаму" высоту. Идею "спасения" и "возрождения" Кирилл иллюстрирует символикой пространства: "языки" "от ада на небеса вселившеся" (вариация на тему "сниде – възведе" в "Слове на пасху" – ТОДРЛ, XIII,412); "идеши бо во ад, да Адама от ада с Евгою падъша преступлениемь пакы въведеша в рай и прочая с нима" ("Слово о женах-мироносицах" – ТОДРЛ,XIII,423), "на землю пришествию – на небеса человеком въшествию" ("Слово о слепце" – ТОДРЛ,ХУ,339), "враг в преисподьняя съведе, тыя же на небеса възведе" ("Слово на вознесение" – ТОДРЛ,ХУ,342) и др.. Стилистическая трафаретность данной образности несомненна. Оригинальность Кирилла проявляется в сюжетно-композиционной разработке темы "нисхождения – возведения" в "Слове на вознесение", где после описания сокрушения и преобразования "адских съкровищ" [20] следует "прение" по поводу вхождения "рабьего зрака" в "горние" ("вышьний вратьници възбраняху" войти во "врата небесные" тому, кто "человечьскымь обложен телесемь", кто, "рабий нося образ", "въсходить". – ТОДРЛ,ХУ,342) [21]. В своих "словах" Кирилл Туровский последовательно проводит мысль об "обновлении" и космоса, и всего человечества, подчеркивает равноправие "новых" народов, недавних язычников, с другими народами "всеродьного" христианского мира (напр.: "изведе всеродьна Адама съ всеми отечьствии язык" – ТОДРЛ,ХУ,340; ср.: ТОДРЛ,XIII,412; ТОДРЛ, XIII,423 и др.). Особенно сильно этот мотив звучит в "весеннем"

описании "Слова на антипасху", где риторико-экзегетическая разработка образов позволила писателю отразить идею "обновления" "языков" на всех предметно-тематических уровнях космологической символики.

Взаимосвязь, согласованность изображения преобразовательных подвигов "Сына человеческого" и картин обновленно-праздничной природы - топос средневековой ораторской прозы и гимнографии. Все сферы мироздания охватывает драматизированное изложение "Слова на вознесение" Кирилла Туровского; подробно описанный церемониал "схождения - вознесения" сопровождается образами соучаствующей в "деистве" природы: "Небеса веселяться, своя украшающи светила... земля радуеться... и вся тварь красуеться" (ТОДРЛ,ХУ,341; "радость на небесех... и на земли веселие всей твари, обновльшися от истления" - ТОДРЛ,ХУ,343). В "Слове в неделю цветную" после перечисления деяний героя Кирилл также помещает описание природы: "Днесь тварь веселиться, свобождаема от работы вражья... Днесь горы и холми точать сладость, удолья и поля плоды приносять" (ТОДРЛ,XIII,411). В "Слове на антипасху" космологический фрагмент предварен темой "схождения-брани и восхождения-триумфа" главного персонажа, в результате которого совершается "всему пременение" ("обновися тварь... створи бо ся небомь земля, очищена от бесовьских скверн" - ТОДРЛ,XIII, 415). Образ весны - "нового" космоса - в центре композиции данного произведения "русского Златоуста". В топосе "преобразовательная деятельность Христа - связанное с ней обновление мира природы" "Слово в неделю цветную" и "Слово на вознесение" разрабатывают первую часть более подробно. "Слово на антипасху" Кирилла главное внимание уделяет развитию второй части топоса - изображению весеннего обновления космоса.

Многоуровневые символико-космологические описания, выполнявшие роль схемы "събора" всего мира в праздничном действе, оформлялись в ряды синтаксически параллельных фраз: "Поют ангели - славят силы - работает солнце - служит луна - послушает стихиа - покоряються источници" ("Слово на сретенье" Кирилла Александрийского. - Торж.,л.139об-140), "радуються хол'ми - осеняются дебри - цветуть удолиа - украшают(ся) потоци - кропят рекы - чтят моря - оглашають облаци - поют птица" ("Слово на

преображение" Анастасия Синаита. - Торж.,л.227об) и т.п.. Перечисление образов космологического ряда генерализовало в сознании читателя-слушателя идею "все-единства" мира, космической полноты и всеохватности празднества. У Кирилла Туровского этот прием наглядно отразился в картине весны "Слова на антипасху".

В средневековой ораторской прозе и гимнографии набор перечисляемых образов часто дополнялся символикой конкретного праздничного церемониала. Например, в "Слове на рождество" Иоанна Златоуста: "Вся тварь Ему дары приносит: земля - ясли... горы - пещеру, гради - Вифлеем, ветры - послушание, море - повиновение, вирове - рыбы, реки - Иордана, пустыни - Иоана, птицы - голуба, влъсви - дары, жены - Марфу, неплодвие - Елисавеф, дети - зеленичие, пастыри - хвалу, иереи - Симеона, гонителе - Павла... въсток - звезду, небеса - аггелы" (Торж.,л.86; аналогичный стилистический ход - ИЗл.,ПГ,т.56,кол.385-387; ИЗл.,ПГ,т.61,кол. 766; ИЗл.,ПГ,т.50,кол.810; см.также литургический текст на праздник: "Что ти принесемь... аггели - пенье, небеса - звезду, влъсви - дары, пастырие - чюдо, земля - вертеп, пустыни - ясли" и т.д. - Трефол.,ХУIв.,л.72об).

"Материальная" космологическая символика в древнерусских произведениях взаимодействовала, соединялась с символикой духовной иерархии (Вагнер 1976,с.226), с образами "духовных чинов" - "торжествующего събора и духов праведников" в горнем "граде - храме - горе" (Евр.,12,22-23). Поэтому не случайно космология "весны" в "Слове на антипасху" Кирилла Туровского завершена тирадой, говорящей о "всех святых чинах": "ПРОРОЦИ И ПАТРИАРСИ - АПОСТОЛИ И СВЯТИТЕЛИ - МУЧЕНИЦИ И ИСПОВЕДНИЦИ - ЦЕСАРИ И КНЯЗИ БЛАГОВЕРНИИ - ДЕВСТВЕНИИ ЛИЦИ И ИНОЧЬСТИИ СЪСТАВИ - ПОСТНИЦИ И ПУСТЫНЬНИЦИ" (ТОДРЛ,XIII,417). В сходной по типу тираде, завершающей "Слово на вознесение" Кирилла, явлен "весь" мир разом, причем не только "святые чины", но и "вся крестьяны", все участники празднества, которому посвящено "слово": "апостолы - пророки - угодники - праведникы - мученикы - страстотерпцы - святители - благоверные князья - церковникы - иерея и диаконы - игумены - мнихи" и "вся крестьяны: малыя с великыми, нищая с богатыми, рабы с свободными, старьце с унотами и женимыя с девицями, матери с младенци, сироты с вдовицами" (ТОДРЛ,ХУ,343).

Такой образ "събора" является одним из "общих мест" эпидейктической стилистики средневековья. Он базируется на символике текстов традиционного содержания (например: "цари земстии и вси людие, князи и вся судьи земскаа, юноши и девы, старци с юнотами" - Пс.148,11.-ТПсФеод.,№ 331,л.257об; ср.:Евр.12,22-23; Ефес.4,11; 1Кор.12,28; Рим.12,6 и др.), он хорошо знаком ораторской прозе (см.: "Слово о законе и благодати" митрополита Илариона; "Слово на успение" Андрея Критского - Торж.,л. 257об-258; "Слово на поклонение честн. и животворящ.кресту" Феодора Студита - Торж.,л.327об; ИЗл.,ПГ,т.59,кол.564 и мн.др.). Сходные по структуре и содержанию тирады распространены и в гимнографических сочинениях (например: "радовахуся чини аггельсции, пророк състав, преподобьник множьство, мученици веселяхуся" и т.д. - Мин.1095,сент.,0181; Мин.1096,окт.,83; Мин.1097, ноя.,344,480 и др.).

Тема духовного "събора" (оппозиция "часть - целое") могла разрабатываться в различных образных вариантах. Кроме космологических картин средневековый книжник имел в распоряжении множество образов антропо-, био-, зооморфной и др. мифопоэтических "моделей мира"[22]. С помощью любой из них "автор - описатель праздничного "събора" мог инспирировать у "съ-участников" праздничного церемониала патетику духовного соединения, "сърастворения", слияния пространств и времен в "съборное" Целое.

Похвально-эпидейктический план "образа автора" в связи с описаниями природы. "Автор-панегирист" выполнял основную задачу торжественной ораторской прозы - принесение "дара праздьничьскааго" (ГБ НИ,XIУв.,л.94-94об), слова похвалы. Он стремился отдать "долг памяти", почтить не-изреченные духовные достоинства героя, показать величие празднуемых событий. Панегирико-эпидейктические произведения показывают мир праздничного "възыграния", веселия и радости: "НЕБЕСА ВЕСЕЛЯТЬСЯ - ЗЕМЛЯ РАДУЕТЬСЯ - ВСЯ ТВАРЬ КРАСУЕТЬСЯ"("Слово на вознесение" Кирилла Туровского - ТОДРЛ,ХУ,341; ср.: "Да возвеселиться небо свыше и возрадуется земля, да подвижиться мирьское море" - Пс.95,11. - "Слово на рождество Богородицы" Иоанна Дамаскина. - Торж.,л. 15об). Духовная динамика пронизывает весь космос, радостное "възыграние" охватывает мир природы ("Велит же горамъ и хлъмом,

сиречь малимь и великыимь езыкомь, играющемь яко агньцемь сь радостию" (КО II,с.247,л.I9I; "да радуеться земля вься, небо да веселиться, мир да възыграеться, рекы да въсплещють рукама, источьници и езера, бездьны, моря сърадуються"- Мин.XII-XIУвв., янв.,л.32,34об,48об; ср.: Торж.,л.428об,346об-348,443об-444 и др.; см. также: Пс.28,6; II3,4; Малах.4,2-3; Лк.6,23).

Автор-панегирист изображает космос, исполненный торжественного славословия, ликования ("ликъ" - "лицо", "музыкальный инструмент", "пение, пляска, праздник"): "Весь же кругъ земленыи ликует, великорадостьныи же ликъ апостольскыи руками плещет и небо превозносится" ("Слово о Лазаре" Тимофея Иерусалимского. - Торж.,л.34I), "веселися о неи небо - ликоствуи тоя ради земле - да въсплещет же и море - вся убо тварь да радуется и да ликоствует, и рукама плещет" (Торж.,л.I3об). Топика "хвалословия" "земли и небес" формировалась на основе текстов традиционного содержания: Пс.8,2; I8,I-7; 35,6-7; 56,6; 68,35; 84,I0-I3; 95,II-I3; 96,6; I07,5-6; Иса.44,23; 49,I3; 52,9; Мф. 6,I0; Лк.II,I4 и др..

Поэтика "торжествующего събора" предполагала коллективную похвалу ("единый хор", "струны кифары, настроенные согласно" - ИЗл.,ПГ,т.47-48,кол.749-750; т.56,кол.97-98,28I; т.63,кол.57I), "у-венчания" похвалой героев празднества: "песньми, яко цветы, святую церковь веньчаем и праздник украсим, богови хвалословеление въслем" ("Слово в неделю цветную" Кирилла Туровского. - ТОДРЛ,т.XIII,с.4II). Каждая из сфер космоса (персонифицированные "лики" природы) и человечество ликуют, поют, славят. Космология "ликов" церемониального "хвалословия" обычно корректировалась образами того сюжета, которому было посвящено "слово". Например, в "Слове на вербницу" Кирилла Александрийского среди участников праздничного "действа" присутствуют "младенци" и "ученици" (Мф.2I,6): "Вся празднику приобщаються, вся Владыку поют: небеса веселяться, горы радуются, реки восплещете, пророци възопиите... холми воскликнете, младенци воспоите, ученици проповедите, священнице возглаголите... языци соберетеся, небесная и земьнаа и преисподняа, и вьсе достоиньство и възраст" (Торж.,л.34I-34Iоб; ср. с символикой "славословящих" "младенцев - отроков - старцев", "предъидущих и въследующих"

в "Слове в неделю цветную" Кирилла Туровского - ТОДРЛ,XIII, 4I0).

Развернутая в "Слове на антипасху" Кириллом образность праздничного ликования природы восходит к стилистике кирилло-мефодиевской книжности: "Хвалите его солнце и луна, хвалите его вся звезды и свет, хвалите его небеса небес... Хвалите господа и от земля, змиеве и вся бездны, и огнь, и град, и снег, и голоть, дух бурен... горы и вси холми, древа плодовита и все кедри, зверье и вси скоти, гади и вся птиця пернатыа, цари земьстии и вси людие" (Пс.I48,3-II.-ТПсФеод.,№ 33I,л.257-257об); "Да възвеселятся небеса и радуется земля, да подвижется море и исполнение его, възрадуются поля и вся, иже на них, тогда възрадуются вся древа дубравная" (Пс.95,II.-ТПсАф.,Ягич,463-464); "Радуитеся, небеса... вострубите, основанья земленаа, възопиите горы веселье и холми, и все древо" (Иса.44,23.-ТПр.,л.I79 об); "Въспоите господеви песнь нову... и имя его от конець земленыих, сходящеи в море и плавающеи по нему острови и живущеи в них! Радуйся пустыне... възрадуются живущеи на камени, от връхъ горных възопьють, дадять господеви славу" (Иса.42,I0.-ТПр.,л.I77; ср.: Иса.49,I3; 55,I2); "Благословите аггели, небеса... благословите воды вся... благословите солнце и месяц, звезды небесныю... благословите всек дъждь, роса и вси дуси... благословите огнъ, знои, зима, вар... благословите росы и инеи, леди и мрази... благословите сланы и снези, ноштъ и денъ... благословите свет и тма, млънию и облаци... благословите земле, горы и хлъми, все прозябаюштия на земи... благословите и източьници, море и рекы, кити и все движуштия ся в водах... благословите вся птицы небесныю, звери и вси скоти... благословите сынове человечи... благословите иереи... раби господни Господа!" ("Песнь трех отроков" - Даниил 3,58-84.-ТПсАф.,Ягич, 740-74I).

Церемониал торжества, описываемого в "словах" Кирилла Туровского, насыщен "акустическими" образами: восклицаниями, победными "кликами", "гласами", трубными звуками, шумами громов и т.д.. В "Слове на антипасху" Кирилла семантика "похвалы" заложена в каждой тираде описания весенней природы: небеса "сла-

ву исповедають", пастыри "свиряют" и "веселиемь славять", "доброгласная птица" веселятся, "свою каждо поюще песнь", ликуют "святые чины" и пр. (ТОДРЛ,XIII,416-417).

Согласие и гармония единого, "съборного" славословия в празднестве ("ангелы с людьми составляют хоры" - ИЗл.,ПГ,т.61, кол.766) предполагает для участников торжества своего рода состязание, соревнование в "службе похвалы". Так, во вступлении к "Похвале Петру и Павлу" Иоанна Златоуста представлена "реть" неба и земли, их состязание "почтенными гласами" и "достойным благохвалением" (Торж.,л.207об-208). В "Слове на вознесение" Кирилла Туровского тема "творческого соревнования" получила оформление в следующих одна за другой тирадах, каждая из которых содержит "похвалу" из цитат Псалтыри и Пророчеств": Пророчьстии слышатся гласи, яже радостьно ликъствують... Ангели вся поущають, глаголюще: въскликнете богу вся земля, пойте же имени его! Патриарси начинають песнь... Преподобьнии възглашають... Праведници велегласуют... Давыд же, акы старейшина ликов, уяшняя песеныя гласы, глаголеть: Вси языци въсплещете руками, въскликнете богу гласомь радости... Всех же гласы оконьчеваеть Павьл..." (ТОДРЛ,ХУ,342; ср. со структурой антифонного пения, ектиньи). Это один из многих возможных примеров приложения лирико-драматизирующей стилистики к символико-космологическим описаниям, созданным Кириллом Туровским (см. подр.: Никольский 1897,с.250-252; Келтуяла 1913,с.216-217; Порфирьев 1913,с.399).

Эпидейктические "слова" Кирилла Туровского - часть ансамблевого храмового искусства, включавшего в себя и литургическую поэзию, и театрализованное действо. Сочинения Кирилла "по своему способу изложения решительно напоминали церковные песнопения, которые поются и читаются в те же дни в церкви и составляют как бы распространение и разъяснение этих песнопений" (Караулов 1870,с.137; ср.: Сухомлинов 1858; Миллер 1865,с.298; Шевырёв 1884,с.127-143; Вадковский 1892,с.350; Пономарев 1894, с.114-115 и др.). И гимнография, и литургические "слова" Кирилла вобрали в себя элементы "монументального драматического действа" (ПВЛит.,IУ-IX,с.18).

"Образ автора" в средневековом его понимании ("сильно окрашен внеличными тонами", "автор = авторитет", "автор = точка зрения" - КЛЭ,IX,с.29,31) реализовывался в комплексе конструк-

тивных способов организации текста, на любом уровне поэтики произведения. Основные семантические аспекты "образа автора" (догматико-натурфилософский, дидактический, апологетико-полемический, историософский, празднично-"съборный", панегирический) были взаимосвязаны с жанровым "модусом" текста и преобладающим в нем типом изложения (рассуждение, описание, лирико-драматические фрагменты), влияли на риторико-синтаксическую структуру тирад, на их сюжетно-композиционную закрепленность, определяли смысловую окраску символико-аллегорической образности.

Семантика описания весенней природы в "Слове на антипасху" Кирилла Туровского. О созданном Кириллом Туровским символико-космологическом описании в "Слове на антипасху" писали многие исследователи творчества писателя (Сухомлинов 1858,с.29-36; Виноградов 1915,с.106-116; Никольская 1928,с.433-439; Вайян 1950,с.34-50; Бегунов 1976,с.269-277; Прокофьев 1976,с.231-242; Лихачев 1979,с.165-166 и др.), авторы учебников по словесности Древней Руси. Предлагаемый анализ рассматривает образы природы "слова" Кирилла в контексте поэтической семантики, присущей ораторской прозе, экзегетике и гимнографии Древней Руси, книжности греко-славянского Средневековья.

В "Слове на антипасху" Кирилла образность космологических картин получила истолкование в теософско-символическом контексте литературы Киевской Руси (Прокофьев 1976,с.232). На основе образов природы ритор создал оригинальное "произведение в произведении", истолковал образы весеннего мира в "экклезиологическом" смысле - как символические аналоги духовной общины христиан, духовного возрождения человечества. Сходное использование образности "весны" не раз встречается на страницах средневековой ораторской прозы - в параболических конструкциях, основанных на противопоставлении: "материальное - идеальное". Например, в "Слове об Иоанне Предтече" Иоанна Златоуста образы природно-материального мира ("солнце, освещающее своими золотыми лучами луга, испещренные цветами", "земля, украшенная деревьями", "ветерки, обвевающие долины", "неумолчно щебечущие птицы", "пастухи, играющие на многозвучных свирелях и заботливо следящие за стадами", "источники, катящие свои быстрые вол-

ны" и др.) указывают, по мнению автора, на "небесную весну", на "учение премудрости", на духовный "събор верных" (ИЗл.,ПГ, т.59,кол.489). Тот же набор образов пасторального характера ("После холодной зимы засияла теплая весна, земля украшена зеленой травою, древесные стебли – цветами, воздух блистает от солнца, птицы мелодично поют, пастухи, играя на свирелях, гонят стада на пастбища, земледелец идет в виноградник, мореплаватели отправляются в путь...") Иоанн Златоуст использует в "зимнем" "Слове на рождество Христово" для указания на "умственную весну", на воссияние "солнца праведного", разгоняющего "холодную и бурную" греховную мглу, утверждающего новый строй бытия (ИЗл.,ПГ,т.61,кол.763). В риторико-экзегетической разработке Андрея Критского ("Слово на обновление храма св.Георгия" природа становится "неподобным подобием" зримого "умными очима" вселенского празднества: "Небо бо нам днесь церковь, Георгие, претвори, небесе видимаго всяко краснеишу, и толико, елико духовьнаа от телесных суть честнеиша. Не бо солнцю чювьственому подлежит, но в незаходимое солнце Христа одеася. Не звезды лестныа нам предлагаа, ниже луну растущую и малеишу, но благодать нескудну подающую. Ниже облакы дождородныа, нъ учителя богословца. Не землю жестокую, но душу уврачевати могущих. Не моря се почръпают, нъ от божественых очищающих согрешениа. Не источникы вод, нъ источникы исцелений показует. Не птичиа голосованиа, нъ аггельскыа гласы богословьствует днесь" и т.д.. Как и в "Слове на антипасху" Кирилла Туровского, образность природы в данном произведении трактуется в связи с темой "древняя мимоидоша, се быша вся нова" (2Кор.5,17. – Торж.,л.51-51об; см.также: "Поучение в неделю четвертую поста на весну" Феодора Студита – Владимиров 1901,с.159).

Известную сложность в описании, в классификации смысловых планов символики славяно-русского Средневековья обусловливает многозначность, "информационная универсальность" символического образа[23]; аспекты поэтической семантики образа имеют тенденцию к слиянию, "перетеканию" одного в другой. Так, в "Слове на антипасху" Кирилла празднично-панегирическая тема тесно соприкасается с нравственно-дидактической и историософской.

Картина весны в "Слове на антипасху" идиллична. При этом следует учитывать, что образность умиротворенной, "праздничной"

природы в книжной традиции постоянно соотносилась с дидактико-учительной семантикой, коррелировала (со- и противопоставлялась) с символикой "духовной брани", "воинствования", подвижнического борения с "грехом" и "врагами истины"(см., например: "Слово о мире" Иоанна Златоуста - ПГ,т.5I-52,кол.425; "Слово на богоявление" Иоанна Златоуста - ПГ,т.6I,кол.76I). "Мир" и "брань" в символизирующем сознании древнерусского писателя необходимо дополняли друг друга. Праздничное веселие обновленного мира, духовная "весна" мыслятся в "Слове на антипасху" Кирилла Туровского как результат воинской победы над "супостатами", ратоборческого преодоления "кумирослужения". Мотив духовной "брани" на уровне текста "Слова на антипасху" выражен в тираде, рассказывающей о весеннем половодье - потопе для "нечестивых людей" (см. также образ таяния - "расседания" "греховного льда"- ТОДРЛ,XIII,4I6-4I7). Идея духовного "воинствования" легко просматривается, обнаруживается в ближайшем подтексте, играющем важную роль в формировании содержания любой тирады "весеннего" фрагмента. В подтексте заложены традиционные для поэтического стиля Древней Руси оппозиции: "солнце праведное" - "огнь пожирающии" и "греховная зима"; "у-пасение" стад - пастырское "руковождение" и борьба с "волками" "до крове"; "присаждение" ветвей к плодоносному "Древу Иосееву" - труды "оградьника" и отсечение "неплодных отраслей" и т.д..

В системе книжной топики "духовная брань" была во многом равнозначна "труду" как "пути-подвигу" к достижению цели. Кирилловы "ратаи", "пастыри" и "рыбари" - образы, вполне привычные для ораторской прозы Средневековья. Их можно встретить во многих сочинениях византийских, древнеболгарских и древнерусских авторов (Адрианова-Перетц I947,с.53,60-74,97-I02). Например, в описании "весны - поста" "Слова о жизни" Иоанна Златоуста читатель видит "ратаев", которые призваны "возделать ниву души, всеять слово благочести, посадить растения любомудрия и заботливо ухаживать за ними для того, чтобы услышать Павлово: "тружадающемуся делателю прежде подобает от плода вкусити! (2Тим.2, 6)"", видит "мореходцев", которые должны победить и укротить "волны беспорядчных страстей, бурю злых помыслов" (ИЗл.,ПГ,т. 49,кол.50-5I; ср. символику "пастырей - сеятелей -рыбарей - ви-

ноградарей – строителей – врачей – борцов – воинов" в "Слове на пятидесятницу" Иоанна Златоуста – Мих.,л.177-177об.-ПГ,т. 52,кол.803-804; "Слово на воздвижение" Иоанна Златоуста – Торж., л.20-20об.-ПГ,т.50,кол.815-817; см.также: ИЗл.,ПГ,т.48,кол. 872-873 и др.).

Главенствующими в символической картине весеннего мира "Слова на антипасху" являются празднично-панегирический и историософско-экзегетический аспекты поэтической семантики.

М.И.Сухомлинов во вступительной статье к изданию "слов" и "поучений" Кирилла Туровского обратил внимание на зависимость описания весны "Слова на антипасху" Кирилла от "Слова в неделю новую и о мученике Маманте" Григория Назианзина (Гомилия 44. - ПГ,т.36,кол.617-620. - Сухомлинов 1858,с.29-33). В последнем по времени сопоставлении экфразиса весны в сочинениях Кирилла Туровского и Григория Назианзина Ю.К.Бегунов вслед за М.И.Сухомлиновым усматривает прямое заимствование "весеннего фрагмента" Кириллом у классика византийской литературы. Своеобразие Кириллова текста исследователь видит в следующем: "Стилистические периоды – краткие и лапидарные у Григория, – весьма распространены у Кирилла Туровского за счет нескольких колонов, содержащих толкования и цитаты из Священного писания" (Бегунов 1976, с.273). К сожалению, в поле зрения ученого не попала содержательная работа В.П.Виноградова "Основной древнерусский пласт в составе "Торжественника" – поучения Кирилла, епископа Туровского" (Виноградов 1915а, с.97-178; в другом издании статья называется: "О характере проповеднического творчества Кирилла, епископа Туровского" - Виноградов 1915б, с.313-392), в которой убедительно показано, что источником для написания "Слова на антипасху"явилась экзегетическая редакция "Слова в неделю новую и о мученике Маманте", созданная Никитой Ираклийским и широко бытовавшая в древнерусской рукописной традиции. ""Слово" Григория Кирилл читал в тексте толкования на него Никиты Ираклийского" (Виноградов 1915а, с.114) [24]. Это наблюдение представляется существенным для понимания характера и направленности творческой мысли древнерусского ритора.

При сопоставлении текстов выясняется, что из обширного и насыщенного разнообразной символикой "слова" Григория Назиан-

зина Кирилл "избирает" картину весенней природы, "подравнивает" её под библейский космологический ряд, убирая специфически греческие детали ("мореходов", "дельфина", "Омирова коня" и др.). А из комментария Никиты Ираклийского ритор заимствует форму построения риторико-экзегетических периодов (изъяснительный синтаксис тирад). При этом комментарии Кирилла Туровского либо не зависят от экзегетической редакции "Слова в неделю новую и о мученике Маманте" (по большей части близкой к натурфилософским объяснениям, подобным тем, что включались в "Шестодневы"), либо ощутимо развивают символическую образность источника. Никита Ираклийский повторяет образный строй "слова" Григория, не стремясь привнести какое-либо оригинальное содержание. В отличие от него, "русский Златоуст" создает мощный символико-историософский план, дополняет исходную канву прототипа. С этой целью Кирилл широко использует стилистические топосы ("лоци коммунес") средневековой книжности, последовательно интерпретируя их в историософском ключе. Во второй части тирад "весеннего экфразиса" "Слова на антипасху" ощутимо сказалось влияние средневековой экзегетической литературы. В толковых произведениях обнаруживаются многочисленные параллели практически к каждому образу комментария, созданного древнерусским писателем. Экзегетика настойчиво проводила историософскую идею необходимости приобщения варварских "языков" к мировой христианской цивилизации (смысловой лейтмотив "Слова на антипасху" Кирилла Туровского).

Для иллюстрации этих положений разберем несколько тирад "Слова на антипасху".

"НЫНЕ СОЛНЦЕ КРАСУЯСЯ К ВЫСОТЕ ВЪСХОДИТЬ И РАДУЯСЯ ЗЕМЛЮ ОГРЕВАЕТЬ". - Толкование: "ВЗИДЕ БО НАМ ОТ ГРОБА ПРАВЕДНОЕ СОЛНЦЕ ХРИСТОС И ВСЯ ВЕРУЮЩАЯ ЕМУ СПАСАЕТЬ" (ТОДРЛ,XIII,416). Параллельный текст из "слова" Григория Назианзина: "Ныне солнце высочее и златообразнее" (ГБ НИ,XIУв.,л.146об)- сопровожден пояснением Никиты Ираклийского: "Ныне солн^сце вышнее от смеренеиших и ужных на северныя полунощным частем к равноденью ближиться" (ГБ НИ,XIУв.,л.147).

Тирада Кирилла Туровского сопоставима с комментариями Толковой Псалтыри на образ "солнца праведного": "Восия солнце и

собрашеся. - Солнце праведное... Христос, въстав из мертвых, яко солнце, собра расточеныя в един совуз верныи мира" (Толк. на Пс.103,19,22.-ТПсАф.,№ 46,л.32); "Яко же жених украшен ис чертога исходит, тако и солнце... - Тако и Христос оболчен светом из мрътвых исходит. Яко же солнце всяко место просвещает, тако же и Христос всяко и души верных, теплоту и огнь духовныи подаст" (Толк.на Пс.18,6-7. - ТПсАф.,№ 334,л.32); "И изведе я ис тьмы и сени смертьныя. - Дондеже восия солнце правдьное, сиречь Христос" (Толк.на Пс.106,14.-ТПсАф.,№ 46,л.94), "С небесе бо въсия нам солнце праведное... просвети седящуу в тьме - сиречь в неразумии" (Толк.на "Песнь Захарии" - Лк.1,78-79.-ТПсАф.,Ягич,730; см. также толкования на Пс.67,19; 71,5 и др.; ср.: "И въсьяет вам, боящимъся имени моего, солнце праведно и исцеление крилу его" - Малахия 4,2. - ТПр.,л.94).

"НЫНЯ НОВОРОЖАЕМИ АГНЬЦИ И УНЬЦИ БЫСТРО ПУТЬ ПЕРУЩЕ СКАЧЮТЬ..." - Толкование: "АГНЬЦА ГЛАГОЛЮ КРОТКИЯ ОТ ЯЗЫК ЛЮДИ... УЧИТЕЛИ ХРИСТОВА СТАДА О ВСЕХ МОЛЯЩЕСЯ ХРИСТА БОГА СЛАВЯТЬ, ВСЯ ВОЛКЫ И АГНЬЦА В ЕДИНО СТАДО СЪБРАВШАГО" (ТОДРЛ,XIII,416). Параллельныи текст "слова" Григория Назианзина: "агньци играють у зелен нив" (ГБ НИ,XIУв.,л.146об);-Никита экзегетически никак не раскрывает: "агньци на зелене траве скачють" (ГБ НИ,XIУ в.,л.147). Возможно, тема "единого стада" навеяна Кириллу образом "Маманта-пастыря", пасущего люд "матерограда" из 26-го стиха "слова" Григория (помещен за описанием весны) (ГБ НИ,XIУ, л.148об). И все же основной источник образов комментария Кирилла Туровского иной - евангельская притча о "Добром Пастыре" ("И ины овьця имам, еже не суть от двора сего, и ты ми подобаеть привести, и глагола моего послушают, будет единo стадо и един пастырь" - Ин.10,14-16.-ТЕФ,XIУ-XУвв.,л.290об). Содержащееся в "пастушеской" тираде "Слова на антипасху" уподобление "стран" собираемым пастырем "овцам"относится к стилистическим топосам. Посредством символики "агнцев"средневековая экзегетическая традиция осмысливала идею "съ-пасения" языческих народов, идею "събора" человечества в "единое стадо": "языкы яко овца прият" (Толк.на Пс.77,52.-ТПсАф.,№ 334,л.172; ср.: Пс.99, 3; Мф.10,6; 15,24 и др.); "людие твои и овца пажити твоея - веровавше бо языци быша стадо Христово" (Толк.на Пс.78,13. -

ТПсАф.,№ 334,л.175об); "языци бо людие его быша стадо Христово... – овьца истиньнаго стада" (Толк.на Пс.94,7.-ТПсАф.,№ 46, л.39об; см.также: Толк.на Пс.23,3.-ТПсАф.,№ 334,л.40об; Толк. на Пс.76,21.-ТПсАф.,Ягич,370; Толк.на Пс.106,41.-ТПсФеод.,№ 331,л.195об; Толк.на Иса.55,67.-ТПр.,л.193об-194 и др.). Создавая образ "Христова стада", Кирилл говорит не только об "овцах", но и о "волках", о том, что деятельностью Доброго Пастыря собраны "ВСЯ ВОЛКЫ И АГНЬЦА В ЕДИНО СТАДО". Данную (историософски понятую) ассоциацию образов древнерусский писатель мог перенести в свое сочинение из Толковых Пророчеств. Символика: "волки и агньци напасутся вкупе" (Иса.65,25.-ТПр.,л.215; ср.: Иса.11,6; Иез.34,25,28), – в комментариях на "пророков" истолковывалась примерно так же, как и у Кирилла Туровского. (Ср.:"Се глаголеть о совокуплении верных, иже преже быша·яко волци и лви и змия, по воплощеньи же Христове совокупишася с овцами стада Христова, и бысть едино стадо и един пастырь" (ТПр.,л. 215; ср. с символикой отказа от "зверского" "одержания идольского", от дикости "кумиробешенья" в Толк.на Пс.8,7-9.-ТПсНИ,л. 35; Толк.на Пс.103,20.-ТПсАф.,№ 46,л.69 и др.). Сходным в плане использования образности "Иса.65,25 – Иса.11,6" с разбираемым фрагментом "Слова на антипасху" является "Слово на воздвижение" Пандалея Пресвитера, в котором слова: "и пожирует волк с агньцами" – поняты как "знамение на языкох", отказавшихся от "прельсти" (Торж.,л.28-28об; см.также: ПГ,т.48,кол.822).

Сопоставительный анализ других тирад также показывает, что, используя экзегетический структурный принцип "образ – комментарии", Никита Ираклийский и Кирилл Туровский двигались в противоположных направлениях: первый упрощал, второй усложнял образы исходного текста.

Сложные образные конструкции, метафорико-синтаксическое "плетение словес" рассматриваемого отрывка "Слова на антипасху" Кирилла имеют соответствия в стилистике гимнографии. Сравним разработку символики "солнца праведного" в "слове" Кирилла ("взиде бо нам от гроба праведное солнце Христос и вся верующая ему спасаеть") и в литургических текстах: "Днесь въсья душам Христос яко солнце из гроба въсьяв тридневно, мрачьную зиму отгна грех наших" (ТрЦ.,XI-XIIвв.,л.68об); "Из гроба красно

правьдное нам въсья солнце" (ТрЦ.,XI-XIIвв.,л.56об); "правьдное солнце, всем жизнь въсьяющи" (ТрЦ.,XI-XIIвв.,л.56об), "незаходяи солнце", "правьдьное солнце мысльное", "словесьно солнце незаходимое" (ТрЦ.,XI-XIIвв.,л.53,71,89,91об,93об,97,100 об-101,128-128об,131,134об; ТрЦ.,XII-XIIIвв.,л.203об-204,207, 229об; ТрЦ.,XII-XIУвв.,л.69об и мн.др.). (Об "извитии словес" гимнографического типа в "словах" Кирилла Туровского см. подр.: Антонова 1981,с.224-227).

Экзегетико-гимнографическое рассмотрение образов пасторального "пейзажа" "Слова на антипасху" как бы расщепляет и дробит их вещественность, высвечивает в каждом из них определенный набор (комплекс) идейно-функциональных схем и представлений. За и над предметно-тематическим планом выстраивается иное, новое единство, возникающее на основе общности абстрактных значений элементов космологической схемы, ансамбля природно-космологических образов. Отмеченная общность значений системна - она зависит от определенных идейно-функциональных "парадигм", семантических топосов. Один из уровней семантики ораторской прозы Древней Руси, сочинений Кирилла Туровского рассмотрен в данной статье. Изучение поэтической семантики, связанной с "образом автора" (в его средневековой - над-личностной, им-персональной трактовке) на материале древнерусской книжности может быть продолжено и в аспекте описания системы традиционных книжных топосов, и в аспекте уяснения динамики, историко-литературной эволюции "образа автора" от эпохи к эпохе.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. "Образ автора" был устойчиво "сцеплен" с жанрово-стилистической структурой текста. Каждому поджанру ораторской прозы было свойственно применение своих логических и художественных приемов, сюжетно-композиционных форм, тех или иных типов риторических тирад (ср.: Бегунов 1970,с.81).
2. Внимание авторов ораторских сочинений сосредоточено на внесюжетных, композиционных моментах реализации идейно-художественного замысла. Ослабленность "нарративного" начала приводило к тому, что текст распадался на ряд риторических тирад. Тира-

да (период) - это более или менее замкнутый в стилистическом отношении фрагмент изложения, который может охватывать несколько предложений (фраз) и представляет собой смысловое и ритмико-синтаксическое единство (Еремин 1966,с.133,139; Никольский 1903,с.181; Сазонова 1974,с.30-46).

3. "Слова" Кирилла "представляют собой лирически и часто драматически окрашенную похвалу празднику" (Гудзий 1938,с.92). Он любил "наделять библейские эпизоды диалогами священных лиц и картинами то в лирическом стиле, то в стиле иконописи" (Орлов 1945,с.62). "Драматизирующее" начало могло выражаться в форме диалогов и "прений" (Макарий 1857,I,с.100; Голубинский 1880, I,с.662-663; Никольский 1897,с.248-249; Истрин 1920,с.180; Сперанский 1920,с.309 и др.).

4.По вопросу о ритмико-синтаксической организации произведений ораторской прозы см.: Лихачев 1979,с.169-175; Сазонова 1974, с.30-46; Верещагин 1978,с.7-11; Мещерский 1978,с.43-44 и др..

5. Выражался в риторических дефинициях о "первопричине", в "антиномических" конструкциях, в вопросно-ответных, катехитических и т.д. структурах.

6.В таких предисловиях отразился гносеологический парадокс христианского Средневековья: необходимость познания того, что в принципе непознаваемо, необходимость говорить о "не-из-реченном" (см. подр.: Бычков 1977,с.124).

7. Греческое слово "космос" означало "нарядный порядок", "украшение мира" (Аверинцев 1977,с.84,с.262,прим.13; МНМ,II,с.341).

8. Это и топос архитектуры Древней Руси. См. символику "хвалы" в храмах Покрова на Нерли, Димитриевском (г.Владимир) (Воронин 1961; Вагнер 1969).

9.Тема "человека - царя природы" была характерна не только для византийской и южно-восточнославянских литератур. Она разрабатывалась также и западноевропейской книжностью. "Все вещи в мире созданы для человека, день и ночь работают на человека и постоянно служат ему" ("Естественная теология" Раймунда Сабунского. Ср.: "Весь этот мир - солнце, месяц и звезды; и четыре стихии - огонь, вода, воздух и земля; птицы в воздухе, рыбы в воде, звери в лесу, черви в земле, золото и драгоценные камни, плоды деревьев, - всё это создано на службу и на пользу челове-

ку" - вступление к "Швабскому зерцалу". - Эйкен I907,с.544).

IO. "Общее место" средневековой ораторской прозы - противопоставление несовершенной "мирской" жизни - природе. Например: ИЗл.,ПГ,т.48,кол.956; т.49,кол.43; т.56,кол.265-266; т.6I,кол. I96,787; т.63,кол.569.

II. К личностному "Все-держителю" "космос может иметь только личное отношение - а именно отношение покорности". Законосообразность мировых процессов понималась как послушание стихий, "как их монашеское смирение, их отказ от своеволия, их аскеза" (Аверинцев I977,с.84-85).

I2. См.:Азбукин I892-I898; Аничков I9I4,с.90-94; Буткевич I899; Фаминцын I894; Рыбаков I964; Трендафилов I984 и др.. Характерно, что в обширной полемической литературе против "латинян" космологическая образность почти не встречается (см.: Попов I875,I879; Павлов I878; Чельцов I878).

I3. Аверинцев I977,с.84; Бизе I890-I89I,с.I3; ФЭ III,с.I75-I76. Представление об язычестве как обоготворении "твари" вместо творца, закрепленное в христианской книжности текстом Рим.I,25 (Аничков I9I4,с.I8), появилось уже в Исх.20,4 и в Прем.I3,I-2 (ср.: Втор.4,I6-I9,23,25,28; 5,8;I7,3; 28,63; Пс.48,5; 57,5; 96,7; II3,I2-I6; II3,I2-I6; I34,I5-I9; Иса.2,I8; 40,I8-20; 44, 9-20; 46,5-7 и др.). Серапион Владимирский в 4-м поучении писал: идолы не "строять мир, дождь пущають, тепло приводять, земли плодити велять"(Серап.Владимирск.,с.II).

I4. Христианская символико-мифологическая образность была во многом типологична языческой, поскольку своими "корнями уходила в языческую древность" (Робинсон I980,с.I86,I89-I90). Сила славянских фольклорно-мифологических традиций была такова, что её испытывали даже писатели-проповедники, ревниво оберегавшие свои произведения от языческих влияний, - отмечает В.П.Аникин по поводу возможного использования символики "веснянок" в "Слове на антипасху" Кирилла Туровского (Аникин I970,с.33).

I5. "Древнерусскую литературу можно рассматривать как литературу одной темы и одного сюжета. Этот сюжет - мировая история" (Лихачев I97I,с.56; ср.: Блок I949,I988,с.6; Робинсон I976,с. 234; Гуревич I984,с.I03-I66).

Показательные примеры историософского мышления Древней Руси - "Речь философа", включенная в "Повесть временных лет" под 6494г., "Слово о законе и благодати" Илариона, митрополита Киевского (Громов, Козлов 1990,с.44-47,70-71).

16. Ср.: дидактико-эсхатологический и праздничный настрой произведений Серапиона Владимирского и Кирилла Туровского.

17. Например: потрясение вселенной при распятии Христа ("солнце померкло... небо облеклось во тьму... буря гнева, громы и молнии... земля потряслась, камни расселись, море бурлило, бездны разверзлись... реки, источники и заливы подвигнулись остановить свое течение" - ИЗл.,ПГ,т.62,кол.747,752), эсхатологические "зарисовки" Серапиона Владимирского ("в последняя лета будет знаменья в солнци и в луне, и в звездах, и труси по местом..." - Серап.Владимирск.,с.1,2. - Мф.24,7; Лк.21,25). См. подробн.: Сахаров 1879,с.215-216 .

18. "Ветхозаветная" ("синайская") часть символического описания природы в "Слове на вознесение" восходит к развитой библейской стилистической традиции (Исх.9,11-18; 24,17; 33,18-20; Втор.4, 11; 5,4-5 и др.), в частности, к Псалтыри, изобилующей грозными, "пострашающими" образами космологического типа (см.: Пс.17, 8-16.-ТПсФеод.,№ 331,л.26об-27; Пс.76,18.-ТПсФеод.,№ 331,л. 132об-133; Пс.96,2-5.-ТПсФеод.,№ 331,л.170об-171 и др.). Ср.: "Страхом бо его, рече пророк, движется земля, расседается камение, животная трепещють, горы курятся, светила раболепно служать, облаци и воздушная тварь повеленая творять" ("Притча о человеческой душе и телеси" Кирилла Туровского - ТОДРЛ,XII, 341).

19. Задача приобщения славянских народов к византийской образованности обусловила широкое распространение в южно-восточнославянской литературе экзегетических (толковательных) сочинений. К этому разряду книжности относились Шестодневы, Толковая Палея, толковые редакции Псалтыри, Пророчеств, Евангелий, Апостола, Апокалипсиса и др.. "Комментаторские" произведения включались в состав энциклопедических Изборников XI века (Изб. 1073 и Изб.1076), Изборника XIII века (Изб.XIIIв.). Библейские книги в Киевской Руси "обращались вместе с толкованиями на них"

(Архангельский 1899,с.191; Мансветов 1876,с.75-76).

20. Христос разоряет "преисподнии ада" ("разби смертьныи град" - "Слово о женах-мироносицах" - ТОДРЛ,XIII,424). В "словах" Кирилла Туровского тема "въполчения", брани, "бывшей на общего врага" (ТОДРЛ,ХУ,340), обычно оформляется в небольших по объему сегментах текста, составленных из стилистических клише. (Например, в "Слове на пасху" Кирилла Туровского - "батальные" зарисовки торжественно-церемониального "попрания" "твердынь ада": "врата адова скрушишася - верея сломишася до основания", "глава адова скрушена бысть и жало его притупися", "темница она распадеся" и пр. - ТОДРЛ,XIII,412-413; ср.: ТОДРЛ,XIII, 424 и др.). В средневековой ораторской прозе тема "сокрушения" и "преобразования" нижней части космоса иногда превращалась в развернутый драматизированный рассказ, охватывающий всё "слово" (см. "слова" на "воскресение Лазарево" Евсевия Александрийского, Епифания Кипрского, анонимное "Слово на Лазарево воскресение" древнерусского происхождения - Порфирьев 1890,с.42 и сл.; Рождественская 1970,1972).

21. Утверждение С.П.Шевырёва об оригинальности данного фрагмента (Шевырев 1884,с.143,прим.37) потребовало корректировки. По сути дела "Слово на вознесение" Кирилла Туровского "содержит поэтическое распространение читаемого в этот день Лк.24,36-53" (Буслаев 1881,с.87). Примеры аналогичной композиции и "драматизации" имелись в средневековой книжности (см.,напр., Толк.на Пс.23,7-10.-ТПсАф.,№ 334,л.41-41об).

22. "Модель мира" в средневековой книжности могла создаваться не только посредством образов космологического ряда (и его модификаций, "детализаций"). Наряду с символикой этого типа широко использовалась антропоморфная образность (Мочульский 1887, с.74-88; см.: 1Кор.11,3; Еф.4,15; Еф.5,23; Кол.1,18), символика "мирового древа" (ПБЭ,У,с.39-43; Иванов,Топоров 1965,с.79, 128-129; Мелетинский 1976,с.206,213-215 и др.), образы "дома - града - храма - горы" (МНМ,1,с.311) и др.. В каждом из таких образов мира отражены сходные элементы и параметры космического устройства, поэтому разные модели вселенной совмещаются друг с другом, изоморфны и изофункциональны (Топоров 1973,с. 115; Мелетинский 1976,с.213).

23. "Информационная универсальность и тематическая комплексность" многообразных идейно-тематических аспектов – объединяющая черта произведений разных жанров литературы Киевской Руси (Робинсон 1980,с.176). Характерную особенность древнерусской литературы и искусства – синтетичность, взаимопроникновение всех их частей – отразила в себе система литературно-символической образности. (Ср.: Вагнер 1974,с.34-35; Кусков 1981, с.8).
24. Текст "Слова в неделю новую" Григория Назианзина в древнеславянской письменности бытовал и в варианте без комментариев (см.: "Слово в новую неделю" Григория Богослова из "Сборника Михановича" – Мих.,л.143б-148а).

ИСПОЛЬЗОВАННАЯ ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

Аверинцев 1970 – Аверинцев С.С. Теизм // Философская энциклопедия. – М.,1970. – Т.5. – С.189-191.

Аверинцев 1972 – Аверинцев С.С. К уяснению смысла надписи над конхой центральной апсиды Софии Киевской // Древнерусское искусство: Художественная культура домонгольской Руси. – М., 1972. – С.42-45.

Аверинцев 1977 – Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. – М.,1977. – 320с.

Аверинцев 1987 – Аверинцев С.С. Мифы // Литературный энциклопедический словарь. – М.,1987. – С.222-225.

Адрианова-Перетц 1947 – Адрианова-Перетц В.П. Очерки поэтического стиля древней Руси. – М.;Л.,1947. – 184с.

Азбукин 1892-1888 – Азбукин П. Очерк литературной борьбы представителей христианства с остатками язычества в русском народе: (XI – XIУвв.) // Русский филологический вестник. – 1892-1898. – Т.33-39.

Аникин 1970 – Аникин В.П. Календарная и свадебная поэзия. – М.,1970. – 122с.

Аничков 1914 – Аничков Е.В. Язычество и древняя Русь. – СПб., 1914.

Антонова 1981 – Антонова М.Ф. Кирилл Туровский и Епифаний Премудрый // ТОДРЛ. – Л.,1981. – Т.XXXVI. – С.223-227.

Архангельский 1888 – Архангельский А.С. Творения отцов церкви в древнерусской письменности: Очерки и исследования. – СПб.,

I888. - I46с.

Архангельский I889-I890 - Архангельский А.С. Творения отцов церкви в древнерусской письменности: Извлечение из рукописей и опыты историко-литературных изучений: В 4 вып. - Казань, I889-I890.

Архангельский I898-I90I - Архангельский А.С. Образование и литература в Московском государстве пол.ХУ-ХУIIвв. - Казань, I898-I90I. - Вып.I-3. - 480с.

Баранкова I978 - Баранкова Г.С. Об астрономических и географических знаниях // Естественнонаучные представления Древней Руси. - М.,I978. - С.48-62.

Бегунов I970 - Бегунов Ю.К. Древнерусская ораторская проза как жанр: (К постановке вопроса) // Пути изучения древнерусской литературы и письменности. - Л.,I970. - С.75-85.

Бегунов I973 - Бегунов Ю.К. Проблемы изучения торжественного красноречия южных и восточных славян IХ-ХУIвв.: (К постановке вопроса) // Славянские литературы: УII Международный съезд славистов. Варшава,I973г. - М.,I973. - С.380-399.

Бегунов I976 - Бегунов Ю.К. Три описания весны: (Григорий Назианзин, Кирилл Туровский, Лев Аникита Филолог) // Зборник историjе књижевности Српска академиа наука и уметности. Одељење jезика и књижевности. - Београд,I976. - С.269-277.

Бизе I890-I89I - Бизе, Альфред. Историческое развитие чувства природы: Пер. с нем. // Русское богатство. - I890. - №№ 5-I2. - С.I-208; I89I. - №№ I-5. - С.209-39I.

Бицилли I9I9 - Бицилли П.М. Элементы средневековой культуры. - Одесса,I9I9. - I67с.

Блок I949 (I986) - Блок, Марк. Апология истории, или Ремесло историка. - 2-е изд. - М.,I986. - 256с.

Брюсова I977 - Брюсова В.Г. Толкование на IХ притчу Соломона в Изборнике I073г. // Изборник Святослава I073г.: Сб.статей / Отв. ред. Б.А.Рыбаков. - М.,I977. - С.292-306.

Буслаев I88I - Буслаев Ф.И. Русская хрестоматия. - 3-е изд. - М.,I88I. - II,447с.

Буткевич I899 - Буткевич Т. Литературная борьба с магометанством, язычеством и раввинизмом в средние века // Вера и разум. - I899. - № I. - С.I-22.

Бычков 1976 – Бычков В.В. Из истории византийской эстетики // Византийский временник. – М.,1976. – Вып.37. – С.160–191.

Бычков 1977 – Бычков В.В. Византийская эстетика: Теоретические проблемы. – М.,1977. – 199с.

Вагнер 1969 – Вагнер Г.К. Скульптура Древней Руси: XII век. Владимир. Боголюбово. – М.,1969. – 480с.

Вагнер 1974 – Вагнер Г.К. Проблема жанров в древнерусском искусстве. – М.,1974. – 268с.,32л.илл..

Вагнер 1976 – Вагнер Г.К. О декосмологизации древнерусской символики // Культурное наследие Древней Руси. – М.,1976. – С.225–229.

Вадковский 1892 – Вадковский (Антоний). Из истории христианской проповеди. – СПб.,1892. – 456с.

Вайян 1950 – André Vaillant. Cyril de Turov et Gregoir de Nazianze//Revue des études slave. – Paris, 1950. – T. XXXVI. – P. 34–50.

Верещагин 1978 – Верещагин Е.М. К изучению семантики лексического фонда древнеславянского языка: Доклад на VIII Международном съезде славистов. – М.,1978. – 66с.

Веселовский 1880 – Веселовский А.Н. Св.Георгий в легенде, песне и обряде // СОРЯС. – 1880. – Т.21. – С.92–160.

Виноградов 1915а – Виноградов В.П. Основной древнерусский пласт в составе "Торжественника" – поучения Кирилла, епископа Туровского // Виноградов В.П. Уставные чтения. – Сергиев Посад, 1915. – Вып.3. – С.97–178.

Виноградов 1915б – Виноградов В.П. О характере проповеднического творчества Кирилла, епископа Туровского // В память столетия МДА: Сб.статей. – Сергиев Посад,1915. – С.313–392.

Владимиров 1900 – Владимиров П.В. Древняя русская литература Киевского периода X–XIIIвв. – Киев,1900. – С.152–154.

Воронин 1961 – Воронин Н.Н. Зодчество Северо-Восточной Руси XII–XV веков. – М.,1961. – Т.1. – 584с.

Гальковский 1913–1916 – Гальковский Н.М. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси: В 2 т. – М.;Харьков,1913–1916. – 398с.,308с..

Голубинский Е.Е.1880 – Голубинский Е.Е. История русской церкви. – М.,1880. – Т.1. – 1-я пол.т. – XXIV,793с.

Громов,Козлов 1990 – Громов М.Н., Козлов Н.С. Русская философская мысль X–XVII веков. – М.,1990. – 287с.

Гудзий 1938 – Гудзий Н.К. История древнерусской литературы. – М.,1938. – 452с.

Гудзий 1973 – Гудзий Н.К. Хрестоматия по древней русской литературе. – М.,1973. – 528с.

Гуревич 1984 – Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. – 2-е изд. – М.,1984. – 350с.

Демин 1966 – Демин А.С. Наблюдения над пейзажем в "Житии" протопопа Аввакума // ТОДРЛ, – М.;Л.,1966. – Т.22. – С.402-406.

Еремин 1966 – Еремин И.П. Ораторское искусство Кирилла Туровского // Еремин И.П. Литература Древней Руси: (Этюды и характеристики). – М.;Л.,1966. – С.144-163.

Иванов,Топоров 1965 – Иванов В.В., Топоров В.Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы: Древний период. – М.,1965. – 246с.

Иванов,Топоров 1974 – Иванов В.В., Топоров В.Н. Исследования в области славянских древностей. – М.,1974. – 342с.

Иванов,Топоров 1982 – Иванов В.В., Топоров В.Н. Славянская мифология // Мифы народов мира. – М.,1982. – Т.2. – С.450-456.

ИВЛ – История всемирной литературы: В 9 т. – М.,1984. – Т.2. – 672с.

ИКДР – История культуры Древней Руси: Домонгольский период. – М.;Л.,1951. – Т.2. – С.66-78.

Истрин 1922 – Истрин В.М. Очерк по истории древнерусской литературы домосковского периода: (11-13вв.) – Пг.,1922. –Х,248с.

Караулов 1870 – Караулов Г. Очерки истории русской литературы. – 2-е изд. – Одесса,1870. – Т.1. – XIX,627с.

Келтуяла 1913 – Келтуяла В.Л. Курс истории русской литературы. – СПб.,1913. – Ч.1. – С.698-720.

Кессиди 1972 – Кессиди Ф.Х. От мифа к логосу. – М.,1972. – 312с.

Кирпичников 1879 – Кирпичников А.И. Св.Георгий и Егорий Храбрый. – СПб.,1879. – 193с.

КЛЭ – Краткая литературная энциклопедия: В 9 т. – М.,1962-1978.

Кусков 1971 – Кусков В.В. Представление о прекрасном в древнерусской литературе // Проблемы теории и истории литературы. – М.,1971. – С.58-66.

Кусков 1980 – Кусков В.В. Историческая ретроспективная аналогия в произведениях Куликовского цикла // Куликовская битва в литературе и искусстве. – М.,1980. – С.39-43.

Кусков 1981 - Кусков В.В. Характер средневекового миросозерцания и система жанров древнерусской литературы XI - первой пол.XIIIв. // Вестник Московского университета. Серия 9. Филология. - 1981. - № 1. - С.3-12.

Кусков 1982 - Кусков В.В. История древнерусской литературы. - 4-е изд. - М.,1982. - 296с.

Лихачев 1971 - Лихачев Д.С. Своеобразие древнерусской литературы // Лихачева В.Д., Лихачев Д.С. Художественное наследие Древней Руси и современность. - Л.,1971. - С.52-70.

Лихачев 1973 - Лихачев Д.С. Развитие русской литературы X-XVIIвв.: Эпохи и стили. - Л.,1973. - 254с.

Лихачев 1978 - Лихачев Д.С. "Слово о полку Игореве" и культура его времени. - Л.,1978. - 359с.

Лихачев 1979 - Лихачев Д.С. Поэтика древнерусской литературы. - 3-е изд. - М.,1979. - 359с.

Лотман 1977 - Лотман Ю.М. "Звонячи в прадеднюю славу" // Уч. зап. Тартуского ун-та. - Тарту,1977. - Вып.414. - С.98-101.

ЛЭС - Литературный энциклопедический словарь. - М.,1987.-751с.

Майоров 1979 - Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии: Латинская патристика. - М.,1979. - 431с.

Макарий 1857 - Макарий (Булгаков). История русской церкви. - СПб.,1857. - Т.3. - С.99-149, 307-326.

Малашкин 1946 - Малашкин Н.А. Эсхатология и мессионизм в последний период Римской империи // Известия АН СССР. Серия истории и философии. - 1946. - № 5. - С.441-450.

Мансветов 1876 - Мансветов И.Д. Очерки по истории просвещения и духовной литературы Древней Руси // Православное обозрение.- Москва,1876. - Т.III. - Вып.9. - С.33-94.

Мелетинский 1976 - Мелетинский Е.М. Поэтика мифа.-М.,1976.

Мещерский 1978 - Мещерский Н.А. Источники и состав древней славяно-русской переводной письменности IX-XVвв. -Л.,1978.

Миллер 1865 - Миллер О.Ф. История русской словесности. - 2-е изд. - Б/м,1865. - С.297-300.

МНМ - Мифы народов мира: Энциклопедия: В 2 т. - М.,1980.

Мочульский 1887 - Мочульский В.Н. Историко-литературный анализ стиха о Голубиной книге. - Варшава,1887. - 259с.

Наан 1964 - Наан Г. Космология //ФЭ. - М.,1964. - Т.3. - С.72.

Нестерова 1987 - Нестерова О.Е. Апокалипсис//ЛЭС.-М.,1987.-30.

Никольская 1928 – Никольская А.Б. К вопросу о пейзаже в древнерусской литературе: (Несколько описаний весны) //Сб.статей в честь А.И.Соболевского. – Л.,1928. – С.433-439.

Никольский 1892 – Никольский Н.К. О литературных трудах митрополита Климента Смолятича, писателя XIIв. – СПб.,1892.-244с.

Никольский 1897 – Никольский Н.К. Лекции по гомилетике. – СПб.,1897. – 559с.

Никольский 1903 – Никольский Н.К. Гомилетика: Курс лекций. – СПб.,1903. – 412с.

Орлов 1945 – Орлов А.С. Древняя русская литература XI-XVII веков. – М.;Л.,1945. – 341с.

Павлов 1878 – Павлов А.С. Критические опыты по истории древнейшей греко-русской полемики против латинян.-СПб.,1878.-216с.

Панченко 1976 – Панченко А.М. Некоторые эстетические постулаты в "Шестодневе" Иоанна Экзарха // Русско-болгарские фольклорные и литературные связи. – Л.,1976. – Т.I. – С.32-41.

ПБЭ – Православная богословская энциклопедия: В 12т. – СПб., 1900-1911.

ПВЛит.,IV-IXвв. – Памятники византийской литературы IV-IXвв./ Под ред. Л.А.Фрейберг. – М.,1968. – 355с.

Пономарев 1894 – Пономарев А.И. Св.Кирилл, епископ Туровский и его поучения // ПДРЦУЛ. – СПб.,1894. – Вып.1. – С.87-198.

Попов 1875 – Попов А.Н. Историко-литературный анализ древнерусских полемических сочинений против латинян: XI-XVвв. – М., VII,418.

Попов 1879 – Попов А.Н. Обличительные писания. – М.,1879.-53с.

Попов 1903 – Попов Г.И. Русская народно-бытовая медицина. – СПб.,1903. – 412с.

Порфирьев 1876 – Порфирьев И.Я. История русской словесности. – 2-е изд. – Казань,1876. – 689с.

Порфирьев 1890 – Порфирьев И.Я. Апокрифические сказания о новозаветных лицах и событиях по рукописям Соловецкой библиотеки. – СПб.,1890. – 471с.

Порфирьев 1909 – Порфирьев И.Я. История русской словесности. – Изд.8-е. – Казань,1909. – Ч.I. – 724с.

Порфирьев 1913 – Порфирьев И.Я. История русской словесности. – Казань,1913. – Ч.I. – С.98-101,400-403.

Прокофьев 1975 - Прокофьев Н.И. О мировоззрении русского средневековья и системе жанров русской литературы XI-XVIIвв. // Литература Древней Руси: Сб.трудов МГПИ им.В.И.Ленина. - М., 1975. - Вып.I. - С.5-39.

Прокофьев 1976 - Прокофьев Н.И. К литературной эволюции весеннего пейзажа: (Кирилл Туровский, И.М.Катырев-Ростовский и В.К.Тредиаковский) // Новые черты в русской литературе и искусстве: XVII-нач.XVIIIвв. - М.,1976. - С.321-242.

Пропп 1946 - Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. - Л.,1946. - 340с.

Раббот 1960 - Раббот Б. Бог // ФЭ.-М.,1960.-Т.I.-С.175-176.

Робинсон 1976 - Робинсон А.Н. Стиль достоверности // Культурное наследие Древней Руси. - М.,1976. - С.230-234.

Робинсон 1980 - Робинсон А.Н. Литература Древней Руси в литературном процессе средневековья: (XI-XIIIвв): Очерки литературно-исторической типологии. - М.,1980. - 336с.

Рождественская 1970 - Рождественская М.В. К литературной истории текста "Слова о Лазаревом воскресении" // ТОДРЛ. - Л., 1970. - Т.25. - С.47-59.

Рождественская 1972 - Рождественская М.В. О жанре "Слова о Лазаревом воскресении" // ТОДРЛ. - Л.,1972.-Т.27.-С.109-119.

Рыбаков 1964 - Рыбаков Б.А. Основные проблемы изучения славянского язычества. - М.,1964. - 9с.

Рыбаков 1981 - Рыбаков Б.А. Язычество Древней Руси. - М., 1981. - 608с.

Рыбаков 1988 - Рыбаков Б.А. Язычество Древней Руси. - М.,1988.

Сазонова 1974 - Сазонова Л.И. Принцип ритмической организации в произведениях торжественного красноречия старшей поры // ТОДРЛ. - Л.,1974. - Т.28. - С.30-46.

Сахаров 1879 - Сахаров А.А. Эсхатологические сочинения и сказания в древнерусской письменности и их влияние на народные духовные стихи. - Тула,1879. - 249с.

Сперанский 1920 - Сперанский М.Н. История древней русской литературы. - 3-е изд. - М.,1920. - Ч.I. - С.307-314.

Срезн. - Срезневский И.И. Материалы для словаря древнерусского языка по письменным источникам: В 3 т. - М.,1959.

Сухомлинов 1858 – Сухомлинов М.И. О сочинениях Кирилла Туровского // Рукописи графа А.С.Уварова. – СПб.,1858. – Т.2. – Вып.2. – 72,158с.

Топоров 1973 – Топоров В.Н. О космологических источниках раннеисторических описаний // Уч.зап. Тартуского ун-та. – Тарту, 1973. – Вып.308. – С.106-150.

Топоров 1982а – Топоров В.Н. Модель мира // Мифы народов мира. – М.,1982. – Т.2. – С.340.

Топоров 1982б – Топоров В.Н. Пространство // МНМ. – М.,1982. – Т.2. – С.161-166.

Трендафилов 1984 – Трендафилов Х.П. Полемическое наследие Константина Философа и его традиции в литературе Древней Руси. – М.,1984. – 25с.

Тренчени-Вальдпфель 1956 – Тренчени-Вальдпфель И. Гомер и Гесиод: Пер. с венгерск. – М.,1956. – 122с.

Фаминцын 1884 – Фаминцын А.С. Божества древних славян. – СПб., 1884. – Т.1. – 236,11с.

ФЭ – Философская энциклопедия: В 5 т. – М.,1960-1970.

Чельцов 1879 – Чельцов М. Полемика между греками и латинянами в XI-XIIвв. – СПб.,1879. – II,405с.

Шарыпкин 1976 – Шарыпкин Д.М. Боян в "Слове о полку Игореве" и поэзия скальдов // ТОДРЛ. – Л.,1976. – Т.35. – С.14-22.

Шевырев 1884 – Шевырёв С.П. Лекции о русской литературе // СОРЯС. – СПб.,1884. – Т.33. – № 5. – 280с.

Эйкен 1907 – Эйкен, Генрих. История и система средневекового миросозерцания: Пер. с нем. – СПб.,1907. – 732с.

Эллигер 1975 – Elliger W. Die Darstellung der Landschaft in der griechischen Dichtung. – Berlin; New York, 1975. – 493 s.

Якобсон 1969 – Якобсон Р.О. Композиция и космология плача Ярославны // ТОДРЛ. – Л.,1969. – Т.24. – С.32-34.

Василий Великий 1911 – Василий Великий. Творения. – СПб., 1911. – Т.1. – 648с.

ГБ XIв. – "Слова (13) Григория Богослова". – ГПБ,Q.п.I.16. – Рус.,4°,377л. – XIв. – Изд.текста: Будилович А.С. XIII"слов" Григория Богослова в древнеславянском переводе по рукописи XIв. – СПб.,1875. – XII,285с.

ГБ НИ XIУв. – "Григория Богослова 16 слов с толкованиями Ники-

ты Ираклийского,XIУв. - ГБЛ,ф.304, № 8. - Рус.,I°. - 418л.

Златостр. - Златоструй и отрывок Торжественника, XIIв. - ГПБ, ф.560. - F.п.I.46. - Рус.,I°, 198л.

Изб. - Изборник: Сборник произведений литературы Древней Руси/ Сост. и общ.ред. Л.А.Дмитриева и Д.С.Лихачева.-М.,1969.-799с.

Изб.I073г. - "Изборник Святослава", I073г. - ГИМ, Син.№ 31-д. - Рус.,I°,266л. - Изд.текста: Изборник Святослава I073 года: Факсимильн. изд. - М.,1988. - Кн.I-2. - 266л.,79с..

Изб.I076 - "Изборник Святослава", I076г. - ГПБ,Эрмит.20.-Рус., 4°, 277л. - Изд. текста: Изборник I076 года / Изд. подгот. под ред С.И.Коткова. - М.,1965. - I092с..

Изб.XIIIв. - Сборник, содержащий толкования на Священное писание. - ГПБ, Q.п.I.I8 (Толст.). - Рус.,4°, I96л..

ИЗл.,ПГ - Иоанн Златоуст. Творения. - Изд.текста: Migne J.-P. Patrologiae cursus completus: Series graeca.- Parisiis. 1857 - 1866. - T. 1 - 161.

ИЭкз.,Богосл. - "Богословие" Иоанна Дамаскина в переводе Иоанна Экзарха Болгарского. - ГИМ, Син. № I08. - Рус.,I°, 210л. - Кон.XII-нач.XIIIв. - Изд.текста: Чтения в Обществе истории и древностей российских при Московском университете. - М., I877. - Кн.4 (окт. - дек.). - 69,422с.

Кл.Рим. - Die apostolische Väter / F.H.Fink. - 2 Aufl. - Tübingen, 1906. - S. 44-45.

КО - Климент Охридски. Събрани съчинения: В 3т. - София,1970-1977. - Т.I. - 777с.; Т.2. - 845с.

Мин.I095,сент.; Мин.I096,окт.; Мин.I097,ноя. - ЦГАДА,ф.381, №№ 84,89,91. - Изд.текста: Ягич И.В. Служебные минеи за сентябрь, октябрь и ноябрь: в церковнославянском переводе по русским рукописям I095-I097 гг. // Памятники древнерусского языка. - СПб.,I886. - Вып.I. - CXXXVI,609с.,6л.илл..

Мин.,XI-XIIвв.,янв. - Минея служебная, январь.-XI-XIIвв. - ЦГАДА, ф.381, № I00. - Рус.,I°, II9л..

Мин.,XII-XIУвв.,янв. - Минея служебная, январь. - XII-XIУвв.- ЦГАДА, ф.381, № I00. - Рус., I°, I37л.

Мих. - "Сборник Михановича", XIIIв. - Изд.текста: Homiliar // Editiones monumentorum slavicorum veteris dialecti / R. Aitzetmüller. - Graz, 1957. - IV, 265 s.

МСКТ – Молитвы на всю седмицу св. Кирилла, епископа Туровского / Изд. подгот. В.И.Григорович // Православный собеседник. – Казань,1857. – Отд.IУ. – С.212-260, 273-351.

Парем.Григ. – Паремийник Григоровича, к.XII-нач.XIIIвв. – ГБЛ, ссбр.Григоровича, № 2/М 1685. – Болг.,м.I°, 104л. – Изд. текста: Брандт Р.Ф. Григоровичев Паремийник в сличении с другими паремийниками // ЧОИДР.–М.,1894-1901.–Ч.I-4.–308с.

ПДРЦУЛ – Памятники древнерусской церковно-учительной литературы / Под ред. А.И.Пономарева. – СПб.,1894-1898. – Вып.I – 4.

Сб.Троиц.,№ 9 – Триодный четий сборник. – ГБЛ,ф.304, № 9. – Рус., м.4°, 235л. – Кон.XIУ – нач.ХУв..

Сб.Ягич.– Сборник Ягича, XIIIв. – ГПБ, ф.560. Q.I.п. № 56.

Серап.Владимирск. – Петухов Е.В. Серапион Владимирский, русский проповедник XIII века. – СПб.,1888. – Ч.ХУII. – 276с..

ТАп.,№ II – Апостол с толкованиями, ХУIв. – ГБЛ,ф.256, № II. – Рус.,I°, 580л.

ТЕФ XIУ-ХУвв. – Евангелие толковое Феофилакта Болгарского на Евангелие Матфея и Евангелие Иоанна. – ГБЛ, ф.304, № 110. – Рус.,I°, 366л..

ТОДРЛ XII,XIII,ХУ – Труды Отдела древнерусской литературы Института русской литературы (Пушкинский Дом) АН СССР, т.XII, XIII,ХУ. – Литературное наследие Кирилла Туровского: Тексты / Изд. подгот. И.П.Еремин. – М.;Л.,1956-1958. – Т.XII. – С.340-361; Т.XIII. – С.409-426; Т.ХУ. – С.331-348.

Торж. – Торжественник общий, ХУв. – Собр. ИИФиФ (г.Новосибирск) рукоп.коллекция., № 53/71. – Рус.,I°, 562л.

ТПр. – Толковые Пророческие книги (Книги 16 пророк толковыя), 1489г. – ГБЛ, ф.304, № 90.

ТПсАф.,Ягич – Толковая Псалтырь Болонская, XIIIв. – Psalterium Bononiense / Ed. Vatroslav Jagić. – Vindobonae; Berolini; Petropoli, 1907. – XIX, 968 s.

ТПсАф.,№ 46 – Псалтырь с толкованиями Афанасия Александрийского, нач.ХУв.–ГБЛ, ф.228, № 46 (М.481). – Рус.,4°, 273л.

ТПсАф.,№ 334 – Псалтырь с толкованиями Афанасия Александрийского, к.ХУв. – ГБЛ,ф.256, № 334. – Рус.I°, 271л..

ТПсНИ – Псалтырь толковая, сост. Никитой Ираклийским (Пс.1-54) сер.XIУв. – ГБЛ,собр.МДА, Фунд.,№ 18. – Болг.,157л.

ТПсФеод.,XIв. – Псалтырь с толкованиями Феодорита Киррского

("Чудовская псалтырь"), XIв. – Изд. текста: Погорелов В.А. Чудовская Псалтырь XI века: Отрывок толкования Феодорита Кирского на Псалтырь в древнеболгарском переводе // Памятники старославянского языка. – СПб.,1910. – Т.3. – Вып.1. – У, 276с, 2л.факс.. См.также: Погорелов В.А. Толкование Феодорита Киррского на Псалтырь в древнеболгарском переводе: Рассмотрение списков и исследование особенностей псалтырного текста. – Варшава,1910. – 237с.

ТПсФеод.,№ 331 – Псалтырь с толкованиями Феодорита Киррского, 1564г. – ГБЛ, ф.256, № 331. – Рус., 1°, 334л.

Трефол.,ХУIв. – Трефолой, 1538г. – ГПНТБ (г.Новосибирск), Тихомировское собр., № 173. – Рус.,1°, 410л.

ТрПостн.,ХУIв. – Триодь постная, 1511г. – ГПНТБ (г.Новосибирск), Тихомировск. собр., № 301. – Рус., 4°, 357л.

ТрПЦ.,XII-XIIIвв. – Триодь постная и цветная, XII-XIIIвв. – ЦГАДА, ф.381, оп.1, № 137. – Рус., 1°, 257л.

ТрЦ.,XI-XIIвв. – Триодь цветная, XI-XIIвв. – ЦГАДА, ф.381, № 138. – Рус.,1°, 173л.

ТрЦ.,XII-XIУвв. – Триодь цветная и Минея праздничная, XII-XIУ вв. – ЦГАДА, ф.381, № 139. – Рус., 8°, 207л.

Туницкий 1918 – Туницкий Н.Л. Книги XII малых пророк с толкованиями в древнеславянском переводе. – Сергиев Посад,1918. – Вып.1. – УIII,76с.

Усп. – "Успенский сборник", XII-XIIIвв. – ГИМ, Син.1063/4³. – Изд. текста: Успенский сборник XII – XIII вв. / Изд. подгот. О.А.Князевская, В.Г.Демьянов, М.В.Ляпон; под ред. С.И.Коткова. – М.,1971. – 754с.,7л.факс..

Физиолог – Физиолог / Подгот. текста, перевод и комментарии О.А.Белобровой // Памятники литературы Древней Руси: XIIIв. – С.474-485. См.также: Карнеев А.Д. Материалы и заметки по литературной истории Физиолога. – СПб.:ОЛДП,1890. – Т.ХСII. – 463с.

ФПеч. – Поучения Феодосия Печерского. Изд. текста: Еремин И.П. Литературное наследие Феодосия Печерского // ТОДРЛ. – М.;Л., 1947. – Т.У. – С.147-184.

Шест. – "Шестоднев" Иоанна Экзарха Болгарского, 1263г. – Изд. текста: Шестоднев, составленный Иоанном, Ексархом Болгарским / По хартейному списку Моск. Синод. б-ки 1263г. слово в слово и буква в букву // ЧОИДР. – М.,1879. – Кн.3. – ХХУI,536с..

ПРИЛОЖЕНИЕ

"Космологический топос": мифопоэтические истоки средневекового "образа мира".

Древнерусская литература (как и культура Средневековья в целом) вобрала в себя своеобразно трансформированные мифопоэтические представления о природе, питалась истоками языческой и библейско-христианской мифологии [1]. В основе описаний природы полагались мифолого-космологические представления и схемы [2].

---

1. Религия, искусство, литература, политическая идеология и прочие формы общественного сознания Средневековья прочно удерживали "ряд мифологических моделей, своеобразно переосмысленных при включении в новые структуры" (Аверинцев 1987,с.222; МНМ II,с.161-162,603), устойчиво воспроизводили архаичные представления о природе и мироздании.

О связи миросозерцания Древней Руси с фольклорно-мифологическими традициями славян см.: Робинсон 1980; Рыбаков 1981, 1988.

2. В культурах европейского Средневековья параллельно существовали два типа воззрений на природу, которые можно условно обозначить как аристотелевско-птоломеевский и мифолого-символический (библейско-космографический) (Аверинцев 1982,с.598, 603; Баранкова 1978,с.62; Топоров 1982а,с.161-166 и др.). Мифолого-символическая космография была широко представлена в литературных произведениях Древней Руси.

Космологические структуры "небо - земля - подземный мир" (трехуровневые) и "небо - солнце - луна - звезды - горы - земля - деревья - травы - животные - человек - море - реки - преисподняя" (многоуровневые) возникли в глубокой древности в результате попыток человека представить мир как определенным образом организованное и упорядоченное целое, как Космос, пришедший на смену изначальной бесформенности Хаоса (Наан 1964, с.72; Топоров 1982а, с.162; Мелетинский 1976,с.161-171 и др.).

Космологические схемы, занимающие одно из центральных мест в мифологических текстах, постулируют модель мира по вертикали и горизонтали (МНМ II,с.6,161-164).

Центральный образ предисловия Кирилла Туровского к "Слову о расслабленном": "НЕИЗМЕРЬНА НЕБЕСНАЯ ВЫСОТА, НИ ИСПЫТАНА ПРЕИСПОДНЯЯ ГЛУБИНА, НИЖЕ СВЕДОМО БОЖИЯ СМОТРЕНИЯ ТАИНЬСТВО..." (ТОДРЛ,ХУ,33I), – Ф.И.Буслаев соотносил с зачином былины "Соловей Будимирович", известной по сборнику "Российских стихотворений" Кирши Данилова: "Высота ли, высота поднебесная, глубота ли, глубота – акиян-море, широко раздолье по всей земли" (Буслаев I86I,кол.374,I462). Данное сопоставление книжного и фольклорного текстов вполне оправдано, поскольку в обоих случаях нашло сходное отражение характерное для миросозерцания Древней Руси представление о вселенной как о некоторой трехчастной структуре: "небо – земля – преисподняя". В "словах" и "притчах" Кирилла Туровского эта космологическая схема встречается множество раз (часто в усеченном варианте "небо – земля", "небо – подземный мир"; в предисловии к "Слову о расслабленном" Кирилла опущено среднее звено – "земля")[3].

Символика "космологического" вступления к "Слову о расслабленном" находит продолжение в основной части этого произведения – в тираде о служении человеку "солнца – луны – облацев – земли – травы – деревьев – рек – пустынь – зверей" (ТОДРЛ;ХУ,333). Такая же многоуровневая, сложная космологическая схема положена Кириллом Туровским в основу картины весенней природы "Слова на антипасху" ("небеса – солнце – луна – ветер – деревья – земля – трава – стада – нивы – реки – пчелы – птицы"): "НЫНЕ НЕБЕСА ПРОСВЕТИШАСЯ, ТЕМНЫХ ОБЛАК ЯКО ВРЕТИЩА СЪВЬЛЕКЬШЕ, И СВЕТЛЫМЬ ВЪЗДУХОМЬ СЛАВУ ГОСПОДНЮ ИСПОВЕДАЮТЬ...

---

3. Трехчленная "космологическая вертикаль" отражена во многих мифопоэтических традициях, в том числе и в славянской (МНМ II, с.I0; Иванов,Топоров I982,с.450–456; Рыбаков I98I,с.I92-208, 462–463). Тройное деление по вертикали изображений "Збручского идола" – древнеславянская космограмма (ИКДР II,с.4I5; Иванов, Топоров I974,с.24; Вагнер I974,с.70). Архаичная трихотомия вселенной отражена в древнерусских заговорах (Попов I903,№ 23). С трехуровневой "моделью мира" связана образность и композиция ряда сказок (Пропп I946,с.I93-I94,гл.8). Космологические формулы этого типа встречаются в былинах ("Соловей Будимирович", "Вольга и Микула Селянинович" и др.), в "Слове о полку Игореве" (Шарыпкин I976,с.I8; Якобсон I969,с.33).

НЫНЕ СОЛНЦЕ КРАСУЯСЯ К ВЫСОТЕ ВЪСХОДИТЬ И РАДУЯСЯ ЗЕМЛЮ ОГРЕВАЕТЬ... НЫНЯ ЛУНА С ВЫШНЯГО СЪСТУПИВШИ СТЕПЕНИ БОЛШЕМУ СВЕТИЛУ ЧЕСТЬ ПОДАВАЕТЬ... ВЕТРИ ТИХО ПОВЕВАЮЩЕ ПЛОДЫ ГОБЬЗУЮТЬ... ЗЕМЛЯ СЕМЕНА ПИТАЮЩИ ЗЕЛЕНУЮ ТРАВУ РАЖАЕТЬ... АГНЬЦИ И УНЬЦИ БЫСТРО ПУТЬ ПЕРУЩЕ СКАЧЮТЬ... ДРЕВА ЛЕТОРАСЛИ ИСПУЩАЮТЬ... РАТАИ СЛОВА СЛОВЕСНЫЯ УНЬЦА К ДУХОВНОМУ ЯРМУ ПРИВОДЯЩЕ... РЕКИ АПОСТОЛСКИЯ НАВОДНЯЮТЬСЯ, И ЯЗЫЧНЫЯ РЫБЫ ПЛОД ПУЩАЮТЬ... МНИШЬСКАГО ОБРАЗА ТРУДОЛЮБИВАЯ БЧЕЛА... ДОБРОГЛАСНЫЯ ПТИЦА" (ТОДРЛ,XIII,416-417).

В работах исследователей мифологии продемонстрирована типологическая общность подобных космологических структур и формул для ряда фольклорно-мифологических памятников (Топоров 1973,с.106-150; Иванов,Топоров 1965,с.99-102,113; Мелетинский 1976,с.207; Вагнер 1974,с.70,167 и др.). В развернутом виде указанные структуры нашли воплощение, например, в апокрифической "Беседе трех святителей" и в духовных стихах ("Голубиная книга") (Мочульский 1887,с.61-71).

Космологическая образность "Слова на антипасху" Кирилла Туровского имеет параллели в весеннем обрядовом фольклоре славян. Принявшего на себя атрибуты языческого солнечного божества "Егория - Юрия - Георгия" народная фантазия наделила функцией отмыкания "ключом" неба, земли, птиц и т.д., которое способствует наступлению весны (Веселовский 1880,с.92-104; Фаминцын 1884,с.305-312; Кирпичников 1879,с.145,153). В "веснянках" эта функция связана с образом "пчелы" (Иванов,Топоров 1965,с.125-127). О возможном влиянии "веснянок" на символико-космологическую картину весны в "Слове на антипасху" Кирилла говорил М.И.Сухомлинов (Сухомлинов 1858,с.40; см. также: Владимиров 1901,с.158; Аникин 1970,с.33).

Тем не менее, стремясь показать мир как возрожденное весной гармоническое целое, Кирилл Туровский ориентировался прежде всего на книжную традицию. М.И.Сухомлинов обратил внимание на то, что космологический эскиз "Слова на антипасху" во многом зависит от "Слова в неделю новую и о мученике Маманте" Григория Назианзина (ПГ,т.36,кол.617-620) (Сухомлинов 1858, с.29-36). Следует отметить, что аналогичная номенклатура образов имеется и в ряде других ораторских сочинений, бытовавших в Древней Руси, например, во включенном в состав "Торжественника" "Слове на рождество Богородицы" Иоанна Дамаскина (Торж.,

I3об-20). Наличествует она и в греко-византийских источниках. Так, в "Беседе на IКор.I9-20" Климента Римского перед духовным взором читателя развертывается грандиозное зрелище "небес колеблемых", "дней и ночей, сменяющих друг друга", "солнца", "луны", "хоровода звезд", "земли, в положенные сроки производящей обильную пищу людям и зверям", "чреды ветров", "беспредельных морей и неисследимых бездн", "птиц", "малейших из живых существ" (Кл.Рим.,с.44-45). Обширное описание такого рода можно встретить в "Слове на пасху (УI)" Иоанна Златоуста (ПГ,т.58,кол.736-737).

Обращаясь к структуре образов "слова" Григория Назианзина, древнерусский ритор не мог не видеть в ней одну из "филиаций" традиционной космологической символики средневековья - сходный порядок образов был характерен для широко представленных в книжности Древней Руси произведений из состава Библии (I-я глава "Книги Бытия"; см.также: Втор.33,I3-I6; Иов.5,4; 9,5; II,5-9; 26,5-I4; 28,I2-28; 36,26-33; Пс.8,4-I0; I7,I-I7; I8,I-7; 23,I-3; 28,3-I0; 32,6-9; 64,6-I4; 68,35; 73,I2-I7; 84,I2-I3; 94,4-5; 97,3-9; I03; I06,23-40; I35,5-9; I48; Иса.I,2,29-30; 2,I3-20; 8,22;I4,7-8; 24,I8-20,23; 34,I4; 40; 4I,I-5; 42,5; 44,23; 45, 6-8,I2-I3,I8; 48,I3-I4; 49,I3; 5I,6,I6; 54,9-II; 55,9-I3; Дан. 3,54-90 и др.).

Описания природы, подобные картинам весны "Слова в неделю новую и о мученике Маманте" Григория Назианзина или "Слова на антипасху" Кирилла Туровского, возникли в ранневизантийской литературе в результате взаимодействия библейской и античной литературных традиций. Космологическое видение мира было свойственно не только Библии, но и древнегреческим "Теогонии" Гесиода (о сходстве "Теогонии" и "Книги Бытия" см.: Тренчени-Вальдпфель I956,с.62) и "Илиаде" Гомера (Кессиди I972,с.87), буколической стилистике эллинизма (Эллигер I975) и сотериологии поздней античности (Малашкин I946,с.44I-460).

Космологическая символика нашла многократное отражение в произведениях различных жанров книжности греко-славянского Востока, в литературной топике "прелестного места" (Бегунов I97[illegible]). Схематизированные описания природы, положенные в основу картин весеннего обновления, бытовали не только в литературах византийско-славянского региона, но также и в словесности западноевропейской (Буслаев I86I,I,с.87-88; Мочульский I887,с.[illegible]).

А.Л.НИКИТИН

ПОДВИГ АЛЕКСАНДРА ПЕРЕСВЕТА

Среди прославленных и в то же время загадочных фигур отечественной истории одно из первых мест занимает Александр Пересвет, чей подвиг 8 сентября 1380 г. на Дону получил многократное отражение в современной литературе и в изобразительном искусстве. Можно утверждать, что уже в ХУП в. поединок троицкого инока с богатырем-печенегом перед началом Куликовской битвы воспринимался символом победы Руси над Золотой Ордой, торжеством "честнаго креста" над "неверными". Следуя исторической традиции, один из современных историков, посвятивший свой труд научному анализу этих событий, уже прямо сообщал читателям, что "столкновению главных сил предшествовало единоборство двух богатырей - Пересвета и Темир-мурзы (Челубея). Этот поединок имел целью воодушевить войска обеих сторон. Гибель богатырей в результате единовременного удара копьями произвела сильное впечатление на наблюдавших за традиционным поединком." [1]

И всё же подобный пересказ известной картины В.М.Васнецова, обычно используемой на уроках истории в младших классах, вряд ли может быть признан в качестве исторического документа.

Действительно, у любого непредвзятого исследователя, сколько-нибудь знакомого с русской историей, подобный пассаж вызовет множество вопросов, например: о какой "традиции" поединков перед началом сражений идет речь? как мог принимать участие в битве монах, отринув тем самым данные им при постриге обеты? с кем все же сражался Пересвет - с "Челубеем" или "Те-

мир-мурзой"? кем был он сам - чернецом или брянским боярином, как о том говорят источники? Вопросов таких много и далеко не на все получены удовлетворительные ответы. Вот почему нижеследующий этюд, не претендуя на окончательное решение всех затронутых вопросов, представляется мне не бесполезным для дальнейших изысканий.

В предыстории событий 1380 г. можно отметить несколько фактов, представляющих особый интерес для темы. В 1377 г. в Литве умер великий князь Ольгерд. Ему наследовал сын от второго брака, Ягайло, против которого вскоре возмутились его старшие братья, в том числе Андрей Ольгердович, князь полоцкий. Он был разбит и вместе с семьей бежал во Псков, который его принял, поскольку присягал ему еще в 1341 г. Оттуда он отправился в Москву. Дело в том, что сестра Андрея, Елена, в 1371 г. была выдана замуж за серпуховского и боровского князя Владимира Андреевича, двоюродного брата московского князя Дмитрия Ивановича; таким образом, Андрей Ольгердович приходился им обоим свойственником и был принят с радостью.

Вокняжение в Пскове Андрея Ольгердовича позволило московскому князю зимой 1379/80 г. провести удачную военную операцию против Ягайло. Как пишет летописец, "князь великий Дмитреи Ивановичь събра воя многы, и посла с ними брата своего князя Володимера Андреевичя да князя Андрея Олгердовичя Полотьского, да князя Дмитриа Михайловичя Волыньскаго... Литовскыя городы и волости воевати .. Они же сшедшеся взяша город Трубьческыи и Стародубъ..." [2] Успех объяснялся тем, что в Трубчевске княжил Дмитрий Ольгердович - родной брат Андрея и шурин Владимира Андреевича, который "не стал на бой, не поднял рукы противу великаго князя, и не бьяся, но выйде из града съ княгинею своею, и з детми и съ бояры", пришел в Москву, где был "с любовью" при-

нят великим князем и получил во владение Переславль-Залесский "со всеми его пошлинами".[3]

Перед этим произошло еще одно событие. В 1374 г. Москва отказала Орде в выплате традиционной дани, а в 1378 г., вступив без предупреждения в пределы Рязанского княжества, московские войска на реке Воже наголову разбили двигавшихся к Москве ордынцев. Ответный удар Мамая, прошедшего "огнем и мечом" Рязанскую землю, не повлиял на сложившуюся политическую ситуацию. Между Москвой и Ордой назревало новое столкновение.

Наконец, весной 1380 г. в Москве был подписан договор о мире и дружбе с Новгородом Великим. Он развязывал руки московскому князю, который теперь мог не опасаться возможного сговора новгородцев за его спиной с Литвой или Тверью и направить все свое внимание на южные и восточные границы. Договор оказался как нельзя более ко времени: в августе того же года рязанский князь Олег Иванович прислал в Москву сообщение, что Мамай стоит на Дону возле устья р.Воронеж и собирает войска, договорившись о совместных действиях с Ягайло.

Последующие события историческая традиция рисует следующим образом.

Войска союзных князей и московская рать должны были собраться в Коломне к 15 августа 1380 г. Три дня спустя, 18 августа, Дмитрий Иванович с князьями посетил обитель преподобного Сергия, получил благословение на битву и в помощь двух иноков - братьев Пересвета и Ослебю. 20-го августа войска выступили из Коломны, 24-го перешли Оку возле Лопасни, а 5-го сентября вышли к верховьям Дона. Задержавшись на его берегу еще двое суток, 7-го сентября войска форсировали Дон и к вечеру вышли к речке Непрядве, за которой и было решено дать сражение Мамаю. На сле-

дующий день была одержана победа над ордынцами, Мамай бежал, собрал новое войско, но вынужденный обороняться от Тохтамыша, оказался предан своими мурзами и был зарезан посланными в погоню за ним убийцами...

Что же происходило на Дону? Интересующие нас сведения содержатся в источниках, весьма отличающихся как по своему характеру, так и по содержанию. Это так называемая "летописная повесть", "Житие Сергия Радонежского", "Задонщина" и "Сказание о Мамаевом побоище". [4]

Краткая редакция летописной повести, восходящая к Троицкой летописи 1409 г., сохранилась в составе Рогожского летописца (середина ХУ в.) и Симеоновской летописи (нач.ХУI в). При внимательном чтении можно заметить, что она в свою очередь представляет как бы "микросвод" следующих сюжетов: I) записи о битве, обрывающейся на указании ее точной даты ("Се бысть побоище месяца септября в 8 день, на Рожество святыя Богородица, в субботу, до обеда"), 2) краткого перечня погибших князей и бояр, 3) сообщения о торжестве победителей ("стояще на костех") и возвращении их с трофеями в Москву. К этому присоединены 4) статья о рязанском князе Олеге, бежавшем с семьею,"розметав мосты", и 5) о судьбе Мамая и отправке к Тохтамышу послов с дарами и поздравлениями.

Автор краткой редакции ничего не знает о подвиге Пересвета, а его имя стоит последним в списке погибших князей и бояр, создавая впечатление позднейшей дописки, поскольку сам список содержит перечень имен пергаменного синодика середины ХУ в., т.е. официальный документ, в котором имя Пересвета отсутствует. [5]

Сходную картину мы видим и в пространной редакции летопис-

ной повести, дошедшей в списках летописных сводов первой половины ХУI в. Будучи произведением в первую очередь художественным, она, тем не менее, содержит точные календарные даты и указания на часы дня, выдерживающие проверку, а также сообщение об участии в битве сыновей Ольгерда - Андрея "со псковичи" и Дмитрия, князя брянского и трубчевского, "со всеми своими мужи". Любопытно, что и эта редакция не сообщает ни о свидании московского князя с троицким игуменом, ни о поединке, который должен был предшествовать битве: войска благословлял коломенский епископ Герасим, тогда как от Сергия московский князь получил "грамоту" и "благословение" только за два дня до сражения, т.е. 5-го или 6-го сентября.

Имя Александра Пересвета и здесь занимает то же место в перечне павших, однако с немаловажным примечанием, а именно, что он "был прежде боярином брянским".

Вторым по исторической значимости источником, независимым от летописной повести, следует считать "Житие преподобного Сергия Радонежского" в его древнейших редакциях, изданных Н.Тихонравовым. [6] Первая редакция жития, как полагают, была создана Епифанием, сподвижником Сергия, знавшего преподобного на протяжении многих лет. Однако до нас она дошла уже в литературной обработке Пахомия Серба (сер. ХУ в.), который на той же основе написал и свои два варианта жития. Фактический материал всех трех редакций один и тот же, и в интересующем нас вопросе сводится к тому, что к Сергию "однажды" приехал Дмитрий Иванович, сетовавший на угрозы со стороны Мамая "разорить церкви и порушить христианскую веру" (что, надо сказать, никогда в планы ордынцев не входило). Сергий благословил князя выйти навстречу врагам, после чего тот обещал в случае побе-

ды построить монастырь. Действительно, одержав победу, московский князь заложил на р.Дубенке монастырь во имя Успения Богородицы. Однако, ни о каких иноках, посланных с князем, житие не упоминает – факт в высшей степени примечательный, показывающий, что в середине ХУ в. в Троицкой обители никто об их подвиге не знал.

Следует сразу же сказать, что описанная встреча московского князя с Сергием, как показал В.А.Кучкин, произошла не в 1380, а в 1378 г. – перед битвой на Воже, которая закончилась за три дня до Успения Богородицы, т.е. II августа. Именно поэтому храм нового монастыря был заложен в память этого праздника – в 1379 г., за год до Куликовской битвы. [7]

В действительности, Пересвета и его брата Ослебю на поле битвы впервые выводит автор "Задонщины" – произведения достаточно сложного по использованному материалу, анахронизмам, фантастической генеалогии Ольгердовичей и прямым заимствованиям из "Слова о полку Игореве". [8] В древнейшем, как полагают исследователи, Кирилло-Белозерском списке "Задонщины", датируемом последней четвертью ХУ в., братья предстают перед читателем удалыми воинами, "поскакивающими" на своих конях и ободряющими друг друга, хотя Ослебя пророчески предупреждает Пересвета о ждущих его "ранах тяжких на сердце" и одновременно предрекает гибель своему сыну Якову, который в некоторых списках "Задонщины" превращен в сына Пересвета. Указание на "чернечество" и даже "старчество" Пересвета более поздних списков ХУП в. (Исторический I, Синодальный, Ундольского) опровергается как описанием его вида ("поскакивает на своем добром коне, а злаченым доспехом посвечивает"), так и обязательным указанием на то, что он еще и "брянский боярин".

Основной же комплекс сведений о событиях 1380 г. историки черпают обычно из четвертого, самого распространенного источника – "Сказания о Мамаевом побоище". Это историко-литературное произведение возникло, как полагают, в конце XV или в начале XVI в. и сейчас известно в полутораста списках, представляющих десять различных редакций текста с вариантами. Главными из них принято считать "основную", затем "киприановскую" редакцию, где одним из действующих лиц показан митрополит Киприан, "распространенную" и печатный вариант "основной" редакции, вошедший в состав Синопсиса, изданного в 1680 г. в Киеве. Автор "Сказания" использовал "пространную" летописную повесть, "Задонщину" и, как полагают, еще какое-то произведение, восходящее к рассказам очевидцев (на него указывает сохранившаяся в тексте фраза: "Се же слышахом от верного самовидца, иже бе от полку Владимира Андреевича..."), которое вышло из кругов, близких к боровскому князю и боярам Всеволожичам, связанным с Троицким монастырем. [9]

Собственно, ссылка на очевидца приведена только в описании "венцов мученических", опущенных "из облаков" руками ангелов над бьющимися русскими полками. Само же "Сказание" переполнено анахронизмами: союзником Мамая во всех редакциях оказывается не Ягайло, а его отец, Ольгерд, князя Дмитрия Ивановича благословляет митрополит Киприан, находившийся тогда в изгнании в Киеве, войска в Коломне вместо епископа Герасима напутствует епископ Геронтий, занимавший коломенскую кафедру с 1453 по 1473 г., т.е. почти сто лет спустя после событий. Ошибочны или фантастичны оказываются и действующие лица, количество имен которых в различных редакциях возрастало от столетия к столетию. [10]

К подобной "исторической фантастике" относится и включенная в "распространенную" и последующие редакции "Сказания" повесть о походе на помощь московскому князю новгородской рати, собранной посадниками по благословению новгородского архиепископа Евфимия. Архиепископов с таким именем в Новгороде известно двое - Евфимий Брадатый, избранный на кафедру в 1423 г. и умерший 1 ноября 1429 г., и сменивший его Евфимий Вяжицкий, умерший 10 марта 1458 г., что опять указывает на ХУ в. Реальным же поводом для такого анахронизма могла стать Новгородская I летопись младшего извода, где перед повестью о побоище на Дону находится сообщение о новгородском посольстве в Москву при архиепископе Алексее в начале 1380 г., использованное ранее автором "Задонщины".

Важно подчеркнуть, что только в "Сказании", памятнике наиболее позднем из перечисленных, мы обнаруживаем рассказ о свидании князя Дмитрия Ивановича с Сергием, "испрошении" им у игумена двух иноков, "которых ранее знал как опытных военачальников и богатырей", которым преподобный повелел "вместо золотых шлемов возлагать на себя схиму с нашитым крестом". В "киприановской" и "распространенной" редакциях иноки названы "братьями", тогда как печатный вариант следом за "пространной" летописной повестью и "Задонщиной" добавляет, что они были "брянскими боярами". Влияние "пространной" повести обнаруживается и в переносе из нее в "Сказание" рассказа о появлении посланца Сергия с письмом ("книгами") и освященной просфорой ("богородичным хлебом"), но уже не за два дня, а перед самым началом битвы. Его приход становится как бы увертюрой к последующему единоборству Пересвета с богатырем, который по одной версии именуется "печенежином", а по другой - "Темир-мурзой" или

"Таврулом". Здесь же у Пересвета, названным в "распространенной" редакции "чернецом любочанином" появляется брат Ослебя и "сын Яков", как видно, заимствованные из "Задонщины".

Собственно, вот и вся информация, которой располагает историк. Однако даже из столь беглого обзора можно заключить, что Александр Пересвет не был иноком Троицкого монастыря и не посылался его игуменом на битву с ордынцами.

Но можно ли на таком основании считать Пересвета фигурой мифической? На первый взгляд, да. К уже сказанному выше – отсутствие имени в ранних синодиках, в том числе и троицком,невозможность "исторического свидания" Сергия с Дмитрием, – следует добавить и знаменитый поединок. Вопреки утверждению Л.Г.Бескровного о его "традиционности" кроме двух легендарных сюжетов такого рода – юноши-кожемяки с печенегом [11] и Мстислава с Редедею [12] – русские летописи на протяжении всех последующих столетий не знают ни одного случая поединка перед битвой, поскольку те противоречат самим основам средневекового военного искусства. Поединки существовали исключительно в сфере судопроизводства ("поле") и в былинном эпосе, откуда (как и из картины В.М.Васнецова) получил такое представление советский историк. Больше того, упоминание в качестве противника Пересвета некоего "печенежина" возвращает к мысли о заимствовании этого сюжета книжником ХУI в. из Начальной русской летописи, поскольку уже в первой половине ХШ в. историческая память о печенегах настолько стерлась, что они отождествлялись летописцами с монголами. [13]

Мифичность Пересвета, похоже, подтверждается и распространенным преданием о погребении его и Ослеби в кирпичном склепе с белокаменными надгробиями без надписей на территории

Симонова монастыря в Москве. Несостоятельность этой легенды убедительно показал в своем историко-археологическом исследовании В.Л.Егоров [14]. Однако, не будем спешить с выводами. Дело в том, что уже ошибка предания - погребение вместе с Пересветом его брата Ослеби, о котором нигде не сказано, что тот погиб 8 сентября 1380 г. на Дону, позволяет предположить, что речь могла идти о Пересвете и сыне Ослеби, Якове Ослебетине, который, судя по всему, разделил участь своего дяди.

Действительно, как обнаружил в свое время С.К.Шамбинаго в местнических актах 1390-1393 гг. Бутурлина с Плещеевым, в это время одним из бояр митрополита Киприана был брат Пересвета, Андрей Ослебя [15]. Несколько лет спустя он принял чернеческий чин, поскольку в статье 1398 г. Московского летописного свода конца ХУ в. содержится указание, что великий князь Василий Дмитриевич послал в Царьград, осаждавшийся перед этим турками, "много серебра в милостыню (патриарху - А.Н.) с чернцомъ Родионом Ослебятемъ, иже преже былъ бояринъ Любутьскы". [16]

Эти два документа практически снимают все неясности в вопросе происхождения как Андрея Ослеби, так и его брата Александра Пересвета - указание на "брянское боярство" и на последующее "чернечество", усваиваемое им раньше времени поздними сочинениями. Соответственно, оказывается опиской в "Задонщине" и наименование Пересвета "чернецом любочаниным", тогда как братья были не из Любеча, а из Любутска.

В ХІУ в. г.Любутск входил в состав Брянских земель Великого княжества Литовского. Другими словами, Андрей Ослебя и Александр Пересвет оказываются боярами не просто "брянскими", а именно Дмитрия Ольгердовича, принимавшими участие в битве на Дону в составе княжеской дружины, возглавлявшей Передовой полк. [17]

Думаю, что именно поэтому оказываются напрасны поиски имени Пересвета в русских синодиках - его поминали за пределами тогдашнего Московского государства, на его действительной родине. Очень может быть, что и склеп в Старо-Симоновом монастыре служил всего только временной усыпальницей для Пересвета и его племянника, позднее перевезенных на родовое кладбище. Не потому ли и их имена появляются в произведениях "куликовского цикла" столетие спустя после битвы, когда к Москве были присоединены Брянские земли, где, как показал А.А.Зимин, еще в начале ХУП в. существовали владения некоего Захара Пересветова. [18] А ведь прямым потомком Александра считал себя известный "Ивашко Пересветов", тоже "выезжий из Литвы", в "челобитной" Ивану IУ именовавший Пересвета и Ослёбю "своими пращурами". [19]

И все же без ответа остается один из основных вопросов, связанных с именем нашего героя: каким образом боярин Дмитрия Ольгердовича под пером книжников ХУ-ХУI вв. превратился в инока Троицкого монастыря? Мне представляется, что решение этой загадки прямо связано с вопросом о "двойном благословении" московского князя основателем Троицкой обители - сначала личном, затем - через посланца.

Исследователи, которые занимались этими сюжетами, готовы были рассматривать известие о приходе посланца Сергия как позднейшую выдумку, забывая о том, что этот приход отмечен и в "пространной" редакции летописной повести. Теперь, когда стало ясно, что личного свидания не было, версия о заочном благословении приобретает особое значение. Но кто мог быть этим посланцем? Кому мог вручить троицкий игумен свою грамоту и просфору для великого князя, кто мог не только разыскать, но и догнать князя, уже ушедшего на битву?

Повидимому, это мог сделать только Александр Пересвет. И

вот почему это представляется мне пока единственно возможным решением загадки.

Еще в 20-х гг. нашего века в Дмитриевском Ряжском мужском монастыре, находившемся неподалеку от г.Скопина Рязанской губернии и в 40 км. от Куликова поля, в качестве местночтимой реликвии сохранялся костыль из яблоневого дерева, именуемый "посохом Пересвета". Согласно преданию, именно здесь, на месте будущего монастыря нашел московского князя с его войском инок Александр Пересвет, проделавший с этим костылем путь от Троицы до р.Верды. На следующее утро войско двинулось к Дону; вместе с ним ушел и Пересвет, оставив ненужный более "посох" у местного отшельника, в келье которого он провел ночь. Позднее, в ознаменование своей победы и в память о полученном благословении от Сергия, на этом месте московский князь основал монастырь с двумя церквами - великомученика Димитрия и преподобного Сергия Радонежского. [20] В настоящее время Дмитриевский монастырь лежит в руинах, а костыль хранится в "особой кладовой" Рязанского историко-архитектурного музея-заповедника, внесенный в инвентарную опись за № 3888.

Что здесь фантазия, а что - истина? Костыль - не дорожный посох, Пересвет - не инок, однако основание Дмитриевского монастыря московским князем (в Рязанском княжестве!) безусловно связано с каким-то очень важным фактом кампании 1380 г., к которому причастен Сергий Радонежский. Из всего, что нам известно, таким фактом может быть получение от него московским князем письма и благословения. Но не только. Оказаться в 40 км. на восток от Дона в районе современного г.Скопина Дмитрий Иванович мог лишь в том случае, если он следовал первоначальному сообщению разведчиков, что ордынцы находятся в верховьях Цны, как о том

говорит "Сказание" 21. Однако потом русская разведка Мамая "потеряла", вызвав справедливые опасения князей, что Мамай сумел избежать столкновения, зашел им в тыл и теперь двигается на беззащитную Москву. Похоже, что одновременно с получением письма от Сергия, московский князь получил и долгожданные известия о местонахождении своего противника, за это время ушедшего навстречу Ягайло. Одновременность получения этих двух радостных известий наверняка вызвала благодарственный молебен и заронила мысль об основании монастыря в случае победы - как то уже становилось традицией...

Если принять версию о нахождении московского князя с войском на месте будущего Дмитриевского монастыря 5 сентября 1380 г. (за два дня до Рождества Богородицы), то последующие два дня оказываются как раз достаточны для перехода к Дону, переправы через него и выхода к Непрядве. Так что время и расстояния на местности совпадают с теми, что указаны в "пространной" летописной повести. Другое дело - мог ли быть посланцем Сергия Пересвет, если, как мы с достоверностью установили, он не был монахом Троицкого монастыря?

Я считаю, что мог. Больше того, мне представляется, что у него больше, чем у кого-либо другого, было шансов принять и выполнить подобное поручение.

Как я уже заметил, по приезде в Москву с семьей и дружиной сюзерену Пересвета, князю Дмитрию Ольгердовичу был дан в "кормление" Переславль-Залесский. Это означало, что он не только получал в свое распоряжение поступавшие ранее в казну городские платежи, но и отвечал за выполнение городом повинностей, в том числе и за своевременное выступление и экипировку городского ополчения. В Переславль Дмитрий Ольгердович мог послать Пересве-

та по самым разным причинам - сопровождая подальше от военной опасности свою семью, с письмом к ней, за переславским полком и с любым другим поручением. Наконец, Пересвет мог просто находиться в Переславле и, получив известие о сборах,поспешить с полком на Дон. Важно установить, что именно в это время Александр Пересвет мог ехать из Переславля, как сказали бы теперь, в "действующую армию", а путь этот у него неминуемо проходил мимо стен Троицкого монастыря, где он не мог не ночевать и где - вполне естественно - настоятель мог передать ему "грамотку" к московскому князю и благословение в виде освященной просфоры - "богородичного хлеба".

Я не настаиваю на том, что все так именно и происходило, однако это единственное возможное объяснение того факта, что Пересвет оказался столь тесно связан традицией с преподобным Сергием, а ратный подвиг брянского боярина приобрел поистине эпические размеры. В этом случае становятся понятны колебания авторов и редакторов повествований о Куликовской битве между "иноком", "чернецом" и "боярином", поскольку - следуя логике - кого, как не своего инока, Сергий мог послать к великому князю? И кто, как не инок, мог совершить действительно эпический подвиг освобождения Русской земли - не от простого ордынца, а вообще от "басурманина"?!

Последнее особенно ясно предстает перед нами, если мы обратимся к именам "печенежина" в различных редакциях и вариантах "Сказания о Мамаевом побоище". "Темир-мурза" "киприановской" редакции должен был перекликаться в сознании образованного читателя с Темир-Аксаком (Тамерланом); имя "Таврул" было заимствовано у татарина, согласно летописной статье 1240 г. пришедшего с Батыем под Киев и там захваченного в плен [22]; на-

конец, в Синопсисе 1680 г. противником Пересвета оказывается "Челубей" – Челяби-эмир, сын Мурада I, захвативший в 1393 г. Тырново, столицу Второго Болгарского царства. Другими словами, все три имени (и "печенежин" Повести Временных лет"!) оказываются именами "врагов рода христианского", против которых на Куликовом поле в лице Пересвета выступает не только московский князь, но и сама русская православная церковь...[23]

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Бескровный Л.Г. Куликовская битва. В кн.: Куликовская битва. М., 1980, с.238.
2. ПСРЛ, т.ХУШ, СПб., 1913, с.129.
3. Там же.
4. Тексты изданы: Повести о Куликовской битве. М., 1959; Сказания и повести о Куликовской битве. Л., 1982.
5. Салмина М.А. "Летописная повесть" и "Задонщина". В кн.: "Слово о полку Игореве" и памятники Куликовского цикла. М.-Л., 1966, с.370-371.
6. Тексты изданы: Тихонравов Н. Древние жития преподобного Сергия Радонежского. М., 1892.
7. Кучкин В.А. Свидание перед походом на Дон или на Вожу? "Наука и религия", 1987, № 7, с.50-53.
8. См. статьи Р.П.Дмитриевой, О.В.Творогова и др. в книге: "Слово о полку Игореве" и памятники Куликовского цикла...
9. Скрынников Р.Г. Куликовская битва. Проблемы изучения. В кн.: Куликовская битва в истории и культуре нашей Родины. М., 1983, с.59-61.
10. Бегунов Ю.К. Об исторической основе "Сказания о Мамаевом побоище". В кн.: "Слово о полку Игореве" и памятники Куликовского цикла... с. 477-523.
11. ПВЛ, "В лето 6500..." (922 г.).
12. ПВЛ, "В лето 6530..." (1022 г.).
13. ПСРЛ, т.I, вып.2, Л., 1927, стб.445 (1223 г.).
14. Егоров В.Л. Пересвет и Ослябя. "Вопросы истории", 1985, № 9, с.182-183.
15. Шамбинаго С.К. Повесть о Мамаевом побоище. СПб., 1906, с.177.

16. ПСРЛ, т.XXУ, М.-Л., 1949, с.228. Стоит заметить, что в этой же статье упоминается имя одного из "противников" Пересвета – Челубея, сына султана Мурада I.
17. ПСРЛ, т.IУ, вып.2, с.486.
18. Зимин А.А. И.С.Пересветов и его сочинения. В кн.: Сочинения И.Пересветова. М.-Л., 1956, с.10, прим.
19. Там же, с.171.
20. Добролюбов И. Историко-статистическое описание церквей и монастырей Рязанской епархии ныне существующих и упраздненных с списками их настоятелей за ХУП, ХУШ и XIX ст. и библиографическими указаниями. т.2, Рязань, 1885, с.242.
21. Сказания и повести о Куликовской битве..., с.37 и 401. См. также: Бегунов Ю.К. Указ.соч., с.490.
22. ПСРЛ, т.П, СПб., 1908, стб.784.
23. Подробнее о последнем см.: Никитин А. Одиссея Александра Пересвета. "Наука и религия", 1990, № 4, с.42-45, № 5, с.32-36.

В.В. Калугин

Скрипторий XIУ в.

В настоящее время одной из актуальных задач лингвистического источниковедения и истории русского языка является как можно более полное выявление средневековых рукописей, созданных в одном скриптории или одними и теми же книжниками, и комплексное изучение языка, графики и палеографии обнаруженных памятников письменности. В связи с этим представляют значительный интерес два пергаменных Пролога, месяцы октябрь - декабрь и январь - март, 2-й пол. XIУ в., находящиеся в собрании библиотеки Московской Синодальной типографии[1]. Оба кодекса, первоначально создававшиеся каждый на четыре месяца (I-я часть: сентябрь - декабрь; 2-я часть: январь - апрель), ныне имеют значительные утраты проложных чтений. У них не сохранились до наших дней многие листы в начале, конце и середине книжного блока.

В результате исследования рукописей нами установлено, что они изготовлены в одном скриптории. Прежде всего, на это указывает очевидное сходство почерков Тип-I65 и Тип-I67. Не подлежит сомнению, что графический анализ должен учитывать возможную вариативность в написании одних и тех же букв в пределах одного почерка. Такая вариативность могла быть обусловлена разными причинами. Особо следует остановиться на такой малоизученной проблеме, как сознательное

---

[1] Пролог, октябрь - декабрь; 2-я (Распространенная) редакция; 2-я пол. XIУ в. - ЦГАДА, собр. библиотеки Московской Синодальной типографии (ф. 38I), № I65 (далее: Тип-I65). Пролог, январь - март; 2-я (Распространенная) редакция; 2-я пол. XIУ в. - Там же, № I67 (далее: Тип-I67).

изменение манеры письма, начертания отдельных букв. Так, писец C [2] всюду в Тип-165 и Тип-167 до 14-й строки сверху на л. 90в употреблял асимметричную букву ж, без головки или с очень маленькой головкой. Между тем посередине нижнего поля л. 90 об. нарисована ж с головкой значительно более правильной и древней формы. Примечательно, что именно с этого места писец C начал использовать новый вариант ж, подобный образцу на поле. Однако иногда, по привычке, он все-таки писал асимметричную букву ж (например, на л. 91б, 92б, 93а). Налицо сознательное изменение конфигурации ж, по всей вероятности, под влиянием более опытных книжников, которые работали вместе с неискушенным в "книжном строении" писцом C. Ведь он нередко допускал и досадные ошибки в тексте.

Анализ уставного письма пергаменных кодексов показал, что Тип-165 переписывало шесть человек. Причем пять из них также участвовали в создании Тип-167. Кроме палеографических примет, на смену почерков указывают и некоторые формальные признаки, в частности сделанная мастерами A, B, E сигнатура тетрадей в Тип-165. Писец A пронумеровал тетради чернилами на лицевой стороне 1-го листа, посередине его нижнего поля (сохранившиеся тетради: з [7], л. 1; и [8], л. 9; ѳ [9], л. 17; І [10], л. 25). Переписчик B отметил номера тетрадей киноварью на обороте последнего листа, в его правом верхнем углу (тетради: .а҃. [1], л. 43-об.; .в҃. [2], л. 51 об.; .г҃. [3], л. 59 об.). Их коллега E обозначил чернилами номер 7-й тетради (.з҃.) также на обороте ее последнего листа - л. 89 об., однако посередине нижнего поля. На наш взгляд, каждый из участников этого коллективного труда выполнил в Тип-165 следующий объем

---

[2] Для удобства изложения материала писцы обозначены нами начальными буквами латинского алфавита.

работы:

1-й почерк (писец A): л. 1а - 35г.

2-й почерк (писец B): л. 36а - 66г.

3-й почерк (писец C): л. 67а - 83г (за исключением нескольких строк на л. 75г). Написания некоторых букв, например ж неправильной формы, похожи на их начертания в тексте писца A. (Здесь же дважды помещена "Память святого Стефана Нового и с ним Петра и Андрея": под 28 ноября, л. 80г - 81а и под 30 ноября, л. 83, где окончание статьи не сохранилось.)

4-й почерк (писец D): л. 75г (со слова "хсви" на 18-й строке сверху и до слога "дѣ" включительно в имени существительном "дѣ|ани|а" на 22-й строке. Дальнейший текст написан рукою книжника C).

5-й почерк (писец E): л. 84а - 97б (кроме последних трех с половиною строк).

6-й почерк (писец F): л. 97б (с заглавия статьи "В тъж днь" на 4-й строке снизу) - 97г.

Каллиграф F непосредственно не участвовал в совместной работе. Спустя некоторое время после ее окончания, не ранее рубежа XIУ - XУ вв., им были сделаны вставки и восполнения утраченных проложных чтений (подробнее см. ниже). За исключением книжника D, принимавшего эпизодическое участие в коллективном труде, остальные мастера также переписывали Тип-167. Кроме того, вместе с ними над 2-й частью Пролога работало четыре новых лица. По нашим наблюдениям, каждым членом скриптория был воспроизведен в Тип-167 следующий текст:

1-й почерк (писец B): л. 1а - 23г.

2-й почерк (писец F): л. 24а - 29г; 41г (только последние девять строк и слог "жа" в слове "бѣ|жа", написанный в правом вер-

хнем углу нижнего поля) - 42г; 46в (с заглавия статьи "В тъж днъ" на 4-й строке снизу) - 46г.

3-й почерк (писец Е): л. 30а - 41г (лишь первые пять строк до аориста "рече" включительно).

4-й почерк (писец G): л. 41г (с самого конца 5-й строки сверху, с написания "въ" в имени существительном "въ|чера" и до конца 22-й строки); 43а - 46в (последние слова "на вас" на 4-й строке снизу). В написании некоторых букв наблюдается вариативность, например на л. 44в с 7-й строки сверху и до конца этого столбца.

5-й почерк (писец H): л. 47а - 84г. Сигнатура тетрадей чернилами: а [1], л. 55, внизу правой части нижнего поля 1-го листа тетради; .в. [2], л. 62 об., внизу левой части нижнего поля последнего листа той же тетради; г [3], л. 63, внизу правой части нижнего поля 1-го листа новой тетради. В написании отдельных букв прослеживается вариативность. В частности, на л. 47а - 70г язычок ѧ не имеет разветвления вверху. Между тем на л. 71а - 84г он раздвоен.

6-й почерк (писец C): л. 85а - 93в. Хотя и близок 5-му почерку, однако, как нам кажется, некоторые буквы (например, к, у, ѧ) все же различны.

Л. 93в (последние две строки) - г не имеет проложного текста.

7-й почерк (писец A): л. 94а - 97б; 99а - 108г (за исключением двух строк на л. 102а). Сигнатура тетради а. [1] выполнена чернилами на ее последнем листе (101 об.), посередине нижнего поля.

8-й почерк (писец I): л. 97в - 98г.

9-й почерк (писец J): л. 102а (с причастия "ѡтгнанъ" на 13-й строке сверху и до имени прилагательного "кнѧжа" включительно на

I5-й строке).

По нашим наблюдениям, всего в Тип-I65 и Тип-I67 представлено десять разных почерков. Сохранившийся первоначальный текст Прологов был переписан во 2-й пол. XIУ в. группой из семи человек. Кроме того, одновременно с ними два грамотея сделали в рукописях микровставки. Надо учесть, что обе книги имеют значительные утраты. Поэтому вполне вероятно, что писцов было больше, что не дошедшие до нашего времени проложные чтения воспроизводились другими, неизвестными нам лицами.

Не ранее рубежа XIУ - XУ вв. пергаменные кодексы с уже дефектным текстом оказались в руках десятого по счету мастера F, сделавшего вставки и восполнения утраченных мест. В Тип-I65 первоначальный текст оканчивается на л. 97б "Памятью преподобной Феодоры" (30 декабря). Однако книжником E была скопирована только первая часть, приблизительно одна треть, "Памяти". Поэтому часть листа пустовала. Здесь каллиграф F четким, красивым почерком поместил "Слово святого Антиоха о празднословии" (30 декабря). В Тип-I67 средневековым реставратором были вставлены 42-й лист и целая тетрадь из шести листов (л. 24а - 29г), к тому же смыт, соскоблен и написан другой текст на л. 4Iг, 46в - г. Очевидно руководствуясь эстетическими соображениями: целостностью книжного листа и его внешним восприятием, писец F не уничтожил в начале л. 30а оставшийся после утраты предшествующей тетради фрагмент, точнее 2-ю половину, "Слова от Патерика о старце, изгнавшем беса" (22 января), хотя этот отрывок дублирует статью, полностью восстановленную им на л. 29г. Профессионально-уверенный почерк F, его хорошая графико-орфографическая выучка и даже использованные им высокого качества чернила заметно отличаются от книгописной манеры, нередко небрежной, других мастеров. Орнамент вставок так-

же непохож на большинство остальных украшений (см. ниже). Например, в восстановленном тексте нигде не раскрашены чернильные контуры заглавий и малых инициалов. Общее между основными писцами и F обнаруживается на языковом уровне, в частности в неразличении мягких согласных фонем |ц•| и |ч•|.

Для того чтобы наглядно представить объем работы, выполненный каждым книгописцем, целесообразно обобщить приведенные выше данные в таблице.

№№ книг / Писцы	Тип-165	Тип-167
Писец A	л. 1а - 35г	л. 94а - 97б; 99а - 108г
Писец B	л. 36а - 66г	л. 1а - 23г
Писец C	л. 67а - 83г	л. 85а - 93в
Писец D	л. 75г	-
Писец E	л. 84а - 97б	л. 30а - 41г
Писец F, вставки XIV-XV вв.	л. 97б-г	л. 24а - 29г; 41г - 42г; 46в - г
Писец G	-	л. 41г; 43а - 46в

№№ книг / Писцы	Тип-I65	Тип-I67
Писец Н	-	л. 47а -84г
Писец I	-	л. 97в - 98г
Писец J	-	л. I02а

Орнамент Тип-I65 и Тип-I67, по преимуществу выполненный в тождественной манере, также указывает на то, что оба пергаменных кодекса были изготовлены в одном скриптории. Общими для двух частей Пролога являются инициалы старовизантийского типа и малые инициалы, киноварные контуры которых небрежно раскрашены синей (особенно неискусно) и реже желтой краской. В отдельных случаях цветное заполнение отсутствует. Так, не раскрашены большие инициалы С, л. IIа (Тип-I65), К, л. 34б, Д, л. 4Iб (Тип-I67), малые инициалы В и Х, л. 45в (Тип-I67) и др. Некоторые украшения нарисованы самими писцами: например, на л. 97в - I08в Тип-I67, где чернильный контур больших и малых инициалов раскрашен киноварью. Исключение составляют немногочисленные большие (л. I08а, I08в), малые (л. 97в, 99б) инициалы и строчные буквы (л. I04в-г, I06в и др.), очевидно выполненные рубрикатором в свойственной ему художественной манере (только киноварью или киноварный контур, раскраска синей краской).

Интересны случаи несогласованных действий писцов и художника. На л. 30б Тип-I65 изображен малый инициал С (чернильный контур без раскраски). Между тем место в столбце, четыре строки тек-

ста) было оставлено для большого инициала. На л. 38г и 56г этого же кодекса, в первой строке проложного чтения, книгописец слишком много отступил от края столбца, оставляя пространство для верхних частей больших инициалов Х и Т, и т. п. Наиболее характерные ошибки в начале статей и их заглавий, в основном обусловленные несогласованными действиями писцов и рубрикатора, представлены в таблице.

В тексте	Должно быть	Написано писцом	Нарисовано рубрикатором
Тип-I65			
Тъс, л. 4в	Быс - бысть	ъс	Т
Ѡоуаръ славны мч҃|никъ живаше, л. I8а	Оуаръ	оуаръ	Ѡ
Ффилипъ, л. 56б	Филипъ	филипъ	Ф
Аарламъ, л. 60б	Варламъ	арламъ	А (видимо, принято за Авраамъ)
Ту бъ [бысть?] нѣкто, л. 82г	Богатъ нѣкто	атъ нѣкто	Ту бъ (исправлено художником)
мбросии, л. 92в	Амбросии	мбросии	-
Тип-I67			
от же дн҃ь, л. 8а, 9г (дважды), I4в	В от же дн҃ь	от же дн҃ь	-
Те [мн. ч.; тѣ - дв. ч.] быс [ед. ч.], л. 22а	Сь [Сеи] быс	е быс	Т
ъ баше, л. 53а	Тъ баше	ъ баше	-
Варламьпьи, л. 6Iг	Харламьпьи	арламьпьи	В

В тексте	Должно быть	Написано писцом	Нарисовано рубрикатором
Тип-167			
Сгда, л. 81г	Егда	гда	С (возможно, не дорисован язычок Е)
Таконооуставни|къ, л. 82б	Законооуставникъ	аконооуставникъ	Т
лжнаг-а, л. 89а	Блжнаг-а	лжнаг-а	-

Заслуживает внимания одна редкая техническая особенность Тип-165 и Тип-167. У них вверху и внизу корешков тетрадей сделаны близко друг от друга по два прокола. Листы каждой тетради скреплены пропущенными в отверстия маленькими пергаменными жгутиками. Это делалось для того, чтобы не перепутать листы в процессе изготовления кодекса. Следовательно, проколы на корешке книжного блока могут свидетельствовать не только о несохранившемся переплете, но и об употреблении описанного способа скрепления листов.

Обе рукописи имеют древние, не позднее времени работы реставратора F, переплеты. Одинаковая техника изготовления (толстые доски, оклеенные кожей замшевой выделки, ременное крепление и т. д.) убедительно свидетельствует о том, что они сделаны в одном скриптории или одним мастером. К сожалению, переплеты дошли до нашего времени с повреждениями и утратами составных частей. Например, у Тип-167 осталась только верхняя сторонка.

Таким образом, сходство почерков, орнамента и переплетов наглядно доказывают, что Тип-165 и Тип-167 были созданы в одной

"книгописной полате" и являются двумя первыми частями проложных чтений на весь год.

В отличие от многих памятников письменности XI – XУ вв., ранее принадлежавших библиотеке Московского Печатного двора, рассматриваемые источники не имеют записей и помет XУП в., на основании которых можно проследить некоторые этапы истории рукописей. А.А. Покровский в своей монографии, в обозрении пергаменных кодексов Типографского собрания, не смог установить местонахождение Прологов в XУП в. Однако в списке прежних владельцев книг он указал, что Тип-167 происходит из "села Пельня" [3]. Между тем остается неясным, исходя из каких данных исследователь пришел к такому выводу и в каком уезде располагалось это село? Несомненно, в издании допущена опечатка. А.А. Покровский имел в виду Пролог, октябрь – ноябрь, 1-й пол. XIУ в., также находящийся в собрании библиотеки Московской Синодальной типографии, № 164. На его 4 – 11 л. имеется вкладная запись 1611 г. Данилы Тимофеева сына Губина, давшего книгу "в дом Прчстые Бцы Покрову на Пелню по своих родителех". Современная исследовательница Т.В. Ильина без какой-либо аргументации относит оба кодекса к псковско-новгородским памятникам рубежа XIУ – XУ вв. [4]

Судя по языку, Прологи были созданы скорее всего в Псковской земле. В них отразились такие характерные особенности старопсков-

---

[3] Покровский А.А. Древнее псковско-новгородское письменное наследие: Обозрение пергаменных рукописей Типографской и Патриаршей библиотек в связи с вопросом о времени образования этих книгохранилищ. – М., 1916. – С. 46 – 47; см. также с. 24 – 34.

[4] Ильина Т.В. Декоративное оформление древнерусских книг: Новгород и Псков: XП – XУ вв. – Л., 1978. – С. 83, 145.

ских говоров в области фонетики, как аканье и цоконье. Приведем некоторые примеры.

Аканье. В I-м предударном открытом и закрытом слоге, Тип-167: приде о|ць ꙗего апꙗть 21в; слов ѡт лима|ниса 79г (в Прологе, сентябрь - февраль. - М.: Печатный двор, 15. XII. 1641 - 16. XII. 1642 ударение стоит на предпоследнем слоге: лимони́са); ѡт | алѣꙗа - "олеꙗа (елеꙗа)" 84а. В I-м заударном закрытом и конечном открытом слоге, Тип-165: воꙗеводаю 77г; въ брашна мѣста - "вмѣсто" 85а.

Цоканье. Написание ч вместо ц, Тип-167: старечь 78а, 107а, ста|рча 107а (имя существительное); очь | мои 78а (именительный падеж); дуну на | личе 96а, на ли|чи паде 96б; челооу|мудримъ сꙗ - "оуцѣломудримъ сꙗ" 96б; бѣль|чю - "бѣльцу" 97г; чату - "цату" 103б (дважды); не|личемѣренъ быхъ 106а; жьрьчю - "жрецу" 107в. Язык вставок Тип-167: чѣны 27в.

Употребление ц вместо ч, Тип-165: ѡт лѣцьца - "лѣчца" 27г. Тип-167: рець - "рече" 63а (не исключено, что это ошибка под влиянием последующего слова старець). Язык вставок Тип-167: члвцьскаг 25в, члвцьскымъ 28г, члвцьскы 28г; оце, 25в, 26в, 28в (звательный падеж); сестрицидь - "сестричичь" 25г; не оуницижт сꙗ 27в; роди сꙗ отроца 27в; вѣнци мчнцьсти|и 29а; рѣць - "рѣчь" 46г и другие случаи.

Между тем неразличение свистящих и шипящих согласных фонем, яркая фонетическая черта старопсковских говоров, в текстах не проявилась. Лишь в Тип-165, в словоформе ꙗеси 58б буква с наведена писцом, очевидно, по стертой ш, однако это, видимо, результат простой описки. Данный факт, впрочем, отнюдь не противоречит нашему выводу о псковском происхождении Прологов. Еще А.И. Соболевский и Н.М. Каринский ввели в научный оборот тексты XIУ - XУ вв.,

написанные в этом языковом ареале, в которых мена шипящих и свистящих отсутствует или очень редка [5]. Иногда в качестве примера смешения з и ж приводят лексему оужникъ и однокоренные образования (Тип-165: оу|жникы 16-в. Тип-167: оужници 20в). Однако существительное мотивировано не именем оуза (старославянский вариант ѫза), а словом оуже в значении 'веревка, цепь и т. п.', которое встречается, например, в Тип-167: свѧ|завъ оужема двѣима... раздрѣши ѡт оужю 24а.

Отдельно следует остановиться на употреблении в рукописях вставных букв, удвоении некоторых гласных и особых написаниях о и е на месте утраченных редуцированных, находившихся в древнерусском языке в слабой фонетической позиции. Первые две особенности полно и разнообразно представлены в тексте, принадлежащем книгописцу С.

1. Вставные ѡ или о с украшением в виде ꙅ (s) внутри и, как правило, с двумя горизонтальными черточками или точками вверху. Написания, объединенные ниже под №№ 1.1. и 1.2., редко встречаются в Прологах.

1.1. В слове. Тип-165: стоѡлпа 83г; поолѣно 83г. Тип-167: поовѣ|даю 90а. Говорить о наличии в этих словах фонемы |ô| нет оснований.

1.2. Между словами. Тип-165: ѡколо ѡ андрѣ҃а 10б. В этой связи необходимо отметить появление ѡ перед буквой п, использованной в значении 'восемьдесят', в другом памятнике старопсковской пись-

---

[5] Соболевский А.И. Славяно-русская палеография: С 20 палеографическими таблицами. - 2-е изд. - Спб., 1908. - С. 89. Каринский Н.М. Язык Пскова и его области в XV веке. - Спб., 1909. - С. 141, 146, 147.

менности: "аврамъ | же бѣ ѡ .п҃. и .е҃. [85] лѣт" 6.

1.3. В абсолютном конце строки. В положении после о или ъ, Тип-165: доѡ|бродѣтели 67в; по ѡ | кр҃нии 75в; цѣлоѡ|мудрена 79г; всемъ о | ср҃цмъ 75в; везъо|ша в коросунь 76а. Тип-167: проо|слави сѧ 89б; в попоо|вьскоꙗеи ѡдежи 89в; ѡт гоо|ркиꙗа муки 89г; дѣлоо|мь 90в; кто о | выдасть 91а; хоо|жу 92а. После е, ꙗе или ь, Тип-165: гл҃еѡ|мымъ 67а; жеѡ|нѣ 67б; тажьѡ|ко 69г. Тип-167: зео|млѧ 86а; в вертпѣ моꙗео|мо 89б. После и, Тип-165: въ ст҃ѣи ѡ | цр҃кви 69б.

2. Вставное и, как правило, с точкой вверху.

2.1. В слове. В позиции после и, Тип-165: пиищю 67г; нииже 70в; требованииꙗе 70в; възде|ржанииꙗемь 71а; сребролюбииꙗа 71б; неключиимыи 73а; патрииарху 74а. После о, Тип-165: в ноизѣ – "в нозѣ" 82а.

2.2. В абсолютном конце строки. Не при переносе слова, Тип-165: каꙗа и | страс 69а; и лж҃аго и | пр҃рка махнета 79б; и гнанъ и | быс 82а. При переносе слова, в положении после и, Тип-165: жии|тиꙗе 67а; володии|мирь 78а; пѣнии|ꙗе 82б. Не после и, Тип-165: кто тѧ ои|живилъ 72в; оусои|пшихъ 82а; георі|гиꙗа 78б; неи|милостиваго 80а.

2.3. В начале строки, после переноса слова. Тип-165: времено|иꙗе 71а; мучени|иꙗе 71г; вложи|иша 76б; прише|иствиꙗе 82а.

3. Написание о, е вместо утраченных в слабой позиции реду-

---

6 Паремейник 1312 – 1313 гг. – ЦГАДА, собр. библиотеки Московской Синодальной типографии (ф. 381), № 61, л. 61г. Об особенностях употреблявшейся в нем цифровой системы см.: Калугин В.В. Ошибался ли дьяк Козьма Попович? (Числа 800 и 900 в русской письменности XIV века) // Русская речь. – М., 1990. – № 2. – С.109-113.

цированных ъ, ь [7].

3.1. Не в конце строки. Тип-165: имате плодо ва|ше 12г; въспа|те 67б; повѣже ми 68б; за|вергъхо - "завьргохъ" 68б; ωт-ве|рзо 70в; ꙗ|зыко 71б; .л҃. [30] поприще 82а; обрѣте ра|бо лѣниви 83в. Тип-167: се вѣже - "вижь" 57а; моꙗео|мо - "моꙗемь" 89б; а|зъ же здраво ꙗесмь 93а и многие другие примеры. Для сравнения укажем на некоторые обратные замены в Тип-165: жьлѣзъ - "желѣзо" 11а; та|чь - "таче" 68а; очь - "отче" 80а.

3.2. В абсолютном конце строки. Тип-165: нѣко|то 1а-б; женеско | поль 33а; веле|ми 67г - 68а; во|земь 69в-г; доне|деже 70б; по ве|сѧ дн҃и 79г, 80б; начено|шихъ 83а. Тип-167: старець печалено | бы҃с 48в; пришедо | в костѧнтинъ градо | 65г; до|ва - "два" 87г; во|да сѧ - "въда сѧ" 89а; падохо | на землю 89г.

Тип-165 и Тип-167 достаточно широко отразили разговорный язык XIV в. Кроме рассмотренных выше, в рукописях также представлены другие общерусские и местные явления в области фонетики, морфологии и графики. Это, например, "второе полногласие", развитие протетического в перед о или у в начале слова, пропуск в в положении между гласными перед оу, изменение |е| в |о| под ударением после мягкого согласного перед твердым, фрикативное |ɣ| и т. д. Несомненно, Прологи заслуживают развернутого лингви-

---

[7] Эти написания ничего не имеют общего с яркой морфологической особенностью древненовгородских говоров - окончанием -е в именительном падеже единственного числа мужского рода твердого о-склонения, в частности: хлѣбе, саме, погублене, възале и т. п. См.: Зализняк А.А. Древненовгородский диалект и проблемы диалектного членения позднего праславянского языка // Славянское языкознание: X Международный съезд славистов. - М., 1988. - С. 169.

стического описания, которое, к сожалению, невозможно дать в небольшой статье.

Дальнейшее изучение рукописных собраний Типографской и Синодальной библиотек, безусловно, будет способствовать выявлению и атрибуции новых памятников псковско-новгородской письменности, прольет свет на средневековые книжные центры, скриптории, работу отдельных писцов и оформителей кодексов. Исследование на этом богатейшем материале древних псковских и новгородских говоров имеет большое значение для истории русского языка и - шире - для истории отечественной культуры.

Конявская Е.Л.

Нравственное значение Киево-Печерского патерика в древнерусской культуре ХУ века

История формирования Киево-Печерского патерика как памятника литературы охватывает несколько столетий. Сочетание традиций, идей, вкусов XIII века, когда создавались Послания и сказния о черноризцах печерских Симона и Поликарпа, и ХУ века, на протяжении которого памятник формировался именно как патерик, "отечник" Киево-Печерского монастыря - культурного и политического центра времен гордости и славы русского народа -, в первую очередь, определяет идейно-художественное своеобразие произведения.

Истории формирования патерика, текстологическому исследованию его редакций был посвящен ряд работ А.А.Шахматова,[1] Д.И.Абрамовича,[2] А.М.Кубарева,[3] Макария Винницкого,[4] а также наиболее полное исследование Л.А.Ольшевской.[5]

Появление первой, гипотетически восстанавливаемой редакции, как правило, называемой Основной, вслед за Шахматовым, исследователи относят к XIII веку. Слово о создании церкви в Основной редакции вынесено на первое место по отношению к Посланиям Симона и Поликарпа как наиболее важная часть повествования, рассказ о самом начале истории монастыря. Тогда же к Посланиям были добавлены рассказы о первых черноризцах печерских- Дамиане, Матфее, Иеремии и Исакии.

Относительно первоначального расположения Слова о создании церкви в патерике учеными высказывались различные точки зрения. Так, наряду с концепцией ранней перестановки Слова, выдвигались предположения о существовании двух посланий Симона, Л.А.Ольшевской же предложен взгляд на препозиционное положение Слова как изначальное: "Пост-

---

1 - А.А.Шахматов.Киево-Печерский патерик и Печерская летопись.-ИОРЯС(1897,т.2)
2 - Д.И.Абрамович.Исследование о Киево-Печерском патерике как историко-литературном памятнике.СПб.,1902
3 - А.М.Кубарев.Исследование о Патерике Печерском и описание древнейшего харатейного списка онаго.М.,1847
4 - "Обзор редакций Киевопечерского патерика,преимущественно древних-ИОРЯС,IIотд.,т.5,СПб.,1857
5 - Л.А.Ольшевская.Киево-Печерский патерик./Текстология, литератур-

позиция "Слова о создании церкви печерской" в редакции А по отношению к житийным произведениям Симона объясняется, на наш взгляд, удалением из патерика прежнего внутреннего композиционного стержня - собственно посланий Симона и Поликарпа, хотя внешне организация литературного материала в сборнике осталась неизменной: в списках А-- А III произведения Симона и Поликарпа циклизуются и имеют два общих подзаголовка."[6] Логика этого объяснения, однако, не совсем ясна. Послание Симона начинается словами:"Брате, седе в безмолвии",- в то время, как Слово о создании церкви - "Прииду на другое сказание..." Первая фраза выглядит явным началом, вторая - продолжением. Если убрать первую фразу, это может послужить перестановке Сказаний на в т о р о е место, ибо утратится указание на начало Послания. Любую другую перестановку утрата эпистолярной части едва ли может вызвать.

О том, что Словомо создании церкви кончалось Послание Симона говорит и заключительное обращение к Поликарпу в конце Слова:"И много бисти, брате Поликарпе, писалъ, но постигноуть мя повести дендаго лета. Здравъ боуди и спасаи душоу свою, и господь до съхранить тя въ вся дни живота твоего молитвами святыя богородица и святаго Антония и Феодосия, аминь."[7]

Нет сомнения, что вышеупомянутые начальные и конечные слова Симона в Слове о создании церкви были устранены при перестановке Слова на первое место,(а не добавлены Арсением), так как были он неуместны в главе, занимающей первое место в патерике. Нет никаких указаний в тексте патерика и на то, что Слово о создании церкви представляло собой отдельное (второе) послание Симона, ибо, имея ярко выраженный конец, оно не имеет самостоятельного начала, а слова:"Прииду на другое сказание",- говорят о том, Слово было продолжением какого-то повествования.

ная история,жанровое своеобразие/Диссертация на соискание степени кандидата филологических наук.М.,1979

6 - там же,с.42-43

7 - ГПБ Q.Q.I.Q.I. Барс.№746,л.98об.

Четыре редакции патерика создаются в ХУв. Обращение к идеалам и культурным традициям Киевской Руси – единого независимого государства – было особенно актуальным в эпоху собирания русских земель вокруг Москвы, утверждения идеи централизации. Неслучайно в этот период оформляется Киевский цикл былин, "народная мысль,- по словам Д.С.Лихачева,- видит в Киеве и его князе Владимире символ независимости, единства и силы Руси".[8] Тверские, московские, ростовские летописи кладут в начало Повесть Временных лет, общий пафос которой – призыв к единению в борьбе с врагами –созвучен идеологическим устремлениям конца ХIУ – начала ХУ веков. К "Слову о полку Игореве" обращается автор "Задонщины", киевские и владимирские традиции развиваются в живописи и архитектуре ХУ века. Столь же неслучаен в это время интерес к истории прославленного русского монастыря, сыгравшего значительную роль в политической и культурной жизни Руси.

Древнейшая из дошедших до нас – Арсеньевская редакция (I406г.)- кроме сохранения первоначального расположения Слова о создании церкви имеет и ряд других особенностей. Таковыми являются впервые включенное в состав патерика житие Феодосия, утрата эпистолярной части Посланий Симона и Поликарпа, иное расположение глав в Написании Поликарпа, отсутствие жития Алимпия и фрагмента, прославляющего печерскую церковь в Слове о создании церкви.

Восстанавливая историю формирования памятника, А.А.Шахматов приходит к выводу, что Арсеньевская редакция явилась совершенно независимо от Основной, хотя составитель ее руководствовался той же целью, а "именно, положив в основание Патерика сочинения Симона и Поликарпа, дополнить их статьями однородного содержания."[9] Так же трактует эту редакцию и Д.С.Лихачев, который говорит, что Киево-Печерский патерик был "пересоставлен"[10] Арсением.

8 – Д.С.Лихачев.Культура Руси времени Андрея Рублева и Епифания Премудрого.Изд.АН СССР,М.-Л.,I962,с.I65
9 – А.А.Шахматов.Киево-Печерский патерик...,с.846-837
I0 – Д.С.Лихачев.Русские летописи и их культурно-историческое значение. М.-Л.,I947,с.320

Иной взгляд на место Арсеньевской редакции в истории развития памятника высказан в исследовании Ольшевской, которая полагает, что развитие памятника шло однолинейно: от Основной - через Арсеньевскую и Феодосиевскую - к Кассиановским редакциям. Однако наличие вышеупомянутой заключительной фразы в Слове о создании церкви Арсеньевской редакции ("И много бысти, брате Поликарпе, писаль...") говорит о том, что Арсений пользовался не Основной редакцией, в которой эта фраза отсутствует, а имел в своем распоряжении первоначальный вариант переписки, быть может, еще не оформленной в патерик.

По-видимому, в середине ХУ века возникает новая редакция патерика, еще более удаляющаяся в своем составе от первоначального вида переписки Симона и Поликарпа. Редакция эта, составленная неким иноком Феодосием, отличается нарушением расположения глав в повествованиях Симона и Поликарпа, отсутствием текста Послания Поликарпа и второй половины Послания Симона, а также добавлением повествований, не связанных с историей Киево-Печерского монастыря: рассказы о крещении Ольги и Владимира и житие Михаила Черниговского.

Наиболее распространены в списках I и II Кассиановские редакции, составленные в Киеве в 60-х годах ХУ века. Патерик обрастал новым материалом, взятым, в основном, как убедительно доказал А.А.Шахматов, из Печерской летописи. К таким рассказам относятся: повествования о перенесении мощей Феодосия, повесть о начале Печерского монастыря, о Нифонте, вопрошение Изяслава о латинех, летописный рассказ о преставлении Поликарпа и поставлении попа Василия. В повествования сделан ряд вставок. Во II Кассиановской редакции, по сравнению с предыдущей, по наблюдению Шахматова, заметна тенденция к систематизации материала и расположения его в хронологическом порядке: патерик начинался со сказания о начале монастыря, далее шел хронологически выстроенный, взятый из жития и Слова о создании церкви материал о Феодосии, затем повести о первых черноризцах печерских, Послания

Симона и Поликарпа и т.д. - до летописного "рассказа о преставлении Поликарпа".

Таким образом, литературная история Киево-Печерского патерика исчисляется двумя с половиной столетиями, при этом каждое новое поколение, обращавшееся к произведению, находило в нем созвучное его идеалам и убеждениям, одновременно оставляя след новых взглядов и литературных традиций.

Рассмотрим повести патерика с точки зрения отражения в них нравственных идеалов эпохи Симона и Поликарпа, а затем - трансформации эстетических взглядов, исторического и нравственного самосознания редакторов патерика в ХУ веке.

Взявшись за написание послания с целью назидания иноку, приходившегося ему родственником или духовным сыном, Симон, возможно, не имел первоначально непосредственной цели создать произведение, прославляющее Киево-Печерский монастырь. Утверждая высокий идеал монашества, которое почитают князь, бояре и прочие люди, он призывает Поликарпа быть достойным этого высокого звания. В первую очередь, осуждается Симоном тенденция гордого черноризца к уединению от братии и противопоставления себя ей. Принцип общежитийного монастыря (а этот тип монастыря в большей степени был распространен на Руси) предполагал объединение монахов в их общем духовном подвижничестве, а не уединенное познание божественной сущности из священных книг, - позже к вопросу о затворничестве не раз обратится и сам Поликарп. "Все бо, елико сътвориши в келии, ничто же суть; аще Псалтирь чтеши или обанадесять псалма поеши, то ни единому "Господи, помилуй," -уподобиться съборному",[II] - пишет Симон. Используя тексты Апостола, Псалтыри и Евангелия, Симон выводит общую идею церкви-общины, связанной единой верой, молитвой и жизнью. Осуждая инока, который бывает "яръ и золъ" к ближнему, он при-

II - "Памятники литературы Древней Руси. ХП век.-М.,1980,с.480

зывает его не поддаваться гневу, и эту мысль он еще прокомментирует, рассказывая о Тите и Евагрии.

К прославлению Печерского монастыря Симон приходит, сокрушаясь по поводу несмиренного желания Поликарпа получить где-либо игуменство или епископство. Симон перечисляет наиболее известных епископов, вышедших из этого монастыря. Сам Симон говорит, что с радостью оставил бы свой высокий сан и вернулся бы в монастырь простым черноризцем – мотив, который будет неоднократно звучать в его назидательных заключениях к сказаниям о печерских подвижниках.

"Что ли блаженейши сих отцевъ, иже в конца вселенныа просиявше подобно лучамъ солнечным? О них же достоверно поведаю ти настоащим писанием к сим же, аще к тебе реченным."[12] Так из назидания недостойному иноку Послание становится предисловием к сказаниям о печерских черноризцах.

Различны подвиги печерских святых, различны монашеские добродетели, которые они знаменуют, но все они в сказаниях Симона служат одной цели: прославлению монастыря, погребение в котором – залог спасения в будущем веке. Мысль эта подчеркивается едва ли не в каждом повествовании. Основной она становится в главах об Афонасии-затворнике и Онисифоре-прозорливце. Глава об Онисифоре кончается одной из самых эмоциональных и неподдельно искренних фраз Симона: "И сего ради азъ грешный, епископъ Симонъ, тужу, и скорблю и плачу, да бых точию положенъ былъ въ божественней той персти и малу отраду приалъ бых многых ми греховъ молитвъ ради святых отець о Христе Исусе, о господе нашем, ему же слава ныне."[13]

Традиционный мотив мортирия – мученической смерти за веру – своеобразно венчается воплощением идеи неминуемой кары мучителям. Моральная победа Евстратия над иудеями знаменуется не только видением огненной колесницы и гласом: "Се добрый небеснаго града гражданинъ на-

---

12- там же, с.484
13- там же, с.488

реченны!"[14] но и казнью замучившего Евстратия иудея. Подобным же образом кончается рассказ о Моисее Угрине в Написании Поликарпа.

Другой тип рассказов представляет собой рассказы о раскаявшихся (реже – карающихся)грешниках. Таковы рассказы об Онисифоре, Арефе, Тите и Евагрии.

С самого начала христианской литературы Древней Руси различался идеал светский и духовный. Принятие князем схимы перед смертью, видимо, довольно скоро стало формальным ритуалом, "суетным" названо такое пострижение в рассказе о Пимене.

Князю не пристало стричься в монахи и давать обет аскезы. Так Владимир Мономах считает излишним "одиночьство","чернечьство" и "голодъ", князь обретет спасение в будущем веке тремя"малыми делами": "покаяньемъ, слезами и милостынею"[15]. Резко отрицательно высказывается о чернечестве Даниил Заточник. Из жития Феодосия мы знаем, что мать блаженного считала постыдным для своего рода стремление сына в монахи. Ответом на такое отношение к иноческому чину является рассказ о Николе Святоше.Князь-инок, постригшейся в Печерском монастыре объявляется выше всех русских князей.

Вначале братья Изяслав и Владимир отговаривали его от этого шага, и,как мы знаем из жития Феодосия, гнев Изяслава распростанился и на сам монастырь. Однако, как и положено праведнику, Святоша одерживает моральную победу не только над сирийским врачом Петром, но и над не разделявшим его горения Изяславом, который излечивается от его власяницы и в дальнейшем одевает ее в военные походы.

Утверждение высокого авторитета монастыря, который на Руси всегда служил больше миру, нежели спасению душ уединившихся подвижников, особенно актуально звучало на рубеже XIУ – ХУ веков, когда обществом активно усваивалось духовное наследие Сергия Радонежского, когда вокруг Москвы его учениками основывались обще-

14- там же,с.492
15- Повесть временных лет.ч.I,М.-Л.,1950,с.I54

житийные монастыри. Служение народу было целью Сергия, когда он, со своей стороны, последовательно поддерживал политику Дмитрия Донского собирания русских земель. Это же делает Сергия и его монастырь идейными вдохновителями победы на Куликовом поле.

Цели возрождения авторитета монашества служило и составление и распространение новых редакций патерика - истории монастыря, с популярностью которого и в XV веке мог сравниться, по-видимому, только Троице-Сергиев.

Второе повествование - Слово о создании церкви Печерской - еще более четко выдержанный в идейном отношении дифирамб Киево-Печерскому монастырю. В большей степени, чем в сказаниях о черноризцах, здесь видна легендарная основа повествования, сюжетно заимствованная из Библии. Искать легендарную основу у всех славных начинаний было свойственно средневековому историческому мышлению. Сыграла роль и значительная удаленность этих событий от времени Симона и Поликарпа. Наконец, эти повествования, слабо связанные идейно и тематически с житийным жанром, не испытали на себе сколь-нибудь значительного его влияния. Таковы легенды о Шимоне-Симоне, о явлении Богоматери мастерам, чудеса с росой и огнем и т.д.

Скрепив чудесное возникновение церкви признанием варяжского Севера и греческого Юга, знамениями гласа и видения, Симон утверждает исключительность Печерской церкви:"Что сего злее, еже от таковаго света отпасти и тьму любити, и себе изметати богонареченныя церкви, еже оставити богом създанную и искати человеки сътворенныа от насилиа и грабления, еже та сама въпиет на създавшаго ѣ. Сея же зижитель и хитрець, и художникъ, и творець - богъ..."[16] Эти слова и предшествующая им фраза("Должен есмь похвалити..")- отсутствуют в Арсеньевской редакции патерика. Кубарев считал их поздней вставкой, так как Симон, будучи "истинным служителем православия" не мог говорить обо всех иных церквях, как о "тьме", обвиняя их

16- Памятники литературы Древней Руси..,с.424

том, что они созданы на грабежах и насилии, в то время как церковь христианская молится за в с е х основателей церквей и монастырей. Действительно, подчеркивая исключительность печерской церкви, автор приходит к явному противопоставлению ее всем другим христианским церквям, которые"сами вопиют на создавших их". Но нельзя не заметить, что две основные идеи, заключенные в этом фрагменте; утверждение особой благодати, осенявшей каждого здесь похороненного, и прославление чудесного создания церкви - не являются чем-то качественно новым и отличным от идеологических тенденций Послания и сказаний о черноризцах Симона. Мы не беремся утверждать категорично, принадлежат ли эти слова самому Симону, однако, можно сказать определенно, что если фрагмент этот и был вставлен в Слово о создании церкви не самим Симоном, то это произошло довольно рано, ибо он есть в списках Основной редакции. Арсений мог располагать вариантом без этого фрагмента, но с таким же успехом мы можем предположить, что фрагмент этот был исключен им, как были исключены из его редакции патерика подобные тексты (Послание Симона, ряд обращений к Поликарпу, завещание Феодосием монастыря князю и др.)

Несколько иной характер носит Послание Поликарпа, адресованное игумену Акиндину.

Субъективное, эпистолярное начало, столь сильное в Послании Симона, в эпистолярной части второго Послания чисто условно. Поликарп лишь выдерживает художественную форму, заданную Симоном. В отличие от Симона, который, хотя и имел цель,более значительную, чем назидание Поликарпу, но нигде явно ее не высказал, Поликарп дважды говорит об этой своей истинной цели. Во вступительном слове:"Понудихся писанием известити тебе, еже о святей блаженней братии нашей, да сущии по нас черноризци уведят благодать божию, бывшую въ святемъ сеmъ мести и прославят отца небеснаго, показавшаго таковыа светилникы в Руской земли, в Печерьском манастыри."[17] И в послесловии к повество-

[17] - там же, с.516 (подчеркнуто нами).

вани об Агапите:"Аще ти непотребно будеть, да и сущим по нас пользы ради оставим..."[18]

Идея прославления монастыря остается центральной и для Поликарпа - он сознательно продолжает дело Симона. Однако его больше, чем владимирского епископа, интересует сам материал, - судьбы и подвиги черноризцев показываются и осмысляются им более глубоко. А.А.Шахматовым замечено, что Симон стремился расположить свои повествования в хронологическом порядке, Поликарп же группирует их по идейно-тематическому принципу.

Исследователями отмечался факт иного расположения двух глав - об Агапите и Григории - в Написании Поликарпа в Арсеньевской редакции в отличие от всех других. Большинство ученых считают расположение их в начале Написания результатом перестановки, сделанной Арсением. Довольно убедительное обоснование возможности такой перестановки приводится Л.А.Ольшевской, которая пишет, что подвижники-деятели Агапит и Григорий гораздо больше соответствовали нравственному идеалу эпохи, нежели индивидуалисты-затворники Никита и Лаврентий.

Действительно, Никитиа-затворник отрекается от общения с братией не с целью нравственного самоусовершенствования,а лишь для того, чтобы получить божественную награду:"чудотворения дар", и "славим бытн от человекъ".[19] Именно поэтому решение затвориться крайне не одобряется Никоном и "святыми отцами",которые говорят,что подвиг инока в работе на братию, а не в затворнической праздности.В то же время рассказ о Григории посвящен проповеди трудолюбия (в противовес пагубному для душ татей воровству), труда на братию в самом прямом смысле.Григорий обвиняет татей в том, что они "праздны пребысте весь живот свой, крадуще чюжаа труды, а сами не хотяще тружатися",[20] и отпускает их лишь при условии, что они займутся общеполезным тру-

---

18- там же, с.530

19- там же, с.516

20- там же, с.532

дом:"То аще хощете делати и от труда своего инех питати, то уже пущю вы."[21]

В более широком плане идеал деятеля на благо людей представлен в главе об Агапите-лечеце. Даже тяжело больной:"не мощи ему ни двигнути собою,-"[22] Агапит встает, забыв свою болезнь, когда к нему приносят больного, и исцеляет его.

Другой важный аспект идеала - это бескорыстие старцев - нравственный принцип нестяжания. В келье Григория не было ничего, кроме книг, и их он раздает, дабы впредь не искушать татей. Агапит не принимал княжеские дары и своим духовным бескорыстием подвигает и князя на раздачу имения нищим.

Но сколь убедительным ни казалось бы нам такое объяснение перестановки глав в Написании Поликарпа, нельзя полностью игнорировать и то, что расположение глав в Арсеньевской редакции могло быть как раз первоначальным вариантом(такая точка зрения, хотя и без достаточных доказательств, высказывалась Макарием Винницким). Ведь именно в послесловии к главе об Агапите (в Арсеньевской редакции это послесловие опущено) Поликарп говорит о своих задачах и причинах, побудивших его взяться за труд, причем пишет об этом подробно (объем этого послесловия равен примерно всей главе о Лаврентии-затворнике) "Но паче преже речении черноризци ясно реку, не в тайне, яко же и прежде: аще азъ премолчю, от мене до конца забвенна будут и к тому не помянуться имена их, яко же было и до сего дни,"[23] фраза эта, как нам кажется, могла бы стать предисловием к его сказаниям. Очевидно, что излагать свои задачи и принципы писательского труда естественно в начале Написания, а не в середине, и, надо отметить, что ни в одной из прочих глав мы не находим сколь-нибудь обширных отступлений, касающихся этих проблем.

Кроме того, именно после рассказов о затворниках Никите и Лав-

21 - там же,с.532
22 - там же,с.526
23 - там же, с. 530

ренции естественней перейти к рассказу о еще одном затворнике – Иоанне.

Нельзя не заметить, что, в отличие от отрицательной трактовки затворения двух первых, Иоанну в предисловии слагается похвала: "Но тъй единъ, иже от всех обрете истину, себе отлучив на божию волю и того заповеди непорочно съхранивъ, въ чистоте же съблюд тело свое и душу кроме всякыя скверны плотьскыа и душевныя."[24] Однако в этом нет противоречия, ибо, как мы увидим, подвиг Иоанна заключается не в самом по себе затворничестве, а в укрощении плоти. Затворничество здесь лишь средство к победе над грехом, и уже в предисловии, посвященном обличению греховности человеческой природы, Поликарп указывает читателю, в чем главная заслуга сего святого. Помолиться другому, давно умершему подвижнику, молитва которому помогает "при брани страстей",[25] советует Иоанну бог. Так готовится переход к новой повести, продолжающей ту же тему, – о Моисее Угрине.

Следующий рассказ о Прохоре-лебеднике по основной своей идее примыкает к предыдущей группе рассказов – о подвижниках-деятелях на благо людей. Идея нестяжания: "не стяжа бо селъ, ни житиница, иде же сбереть благаа своа,"[26] обличение стяжательских замыслов Святополка, решившего присвоить соль из монастыря с целью личного обогащения,– последовательно развитая, переходит в утверждение щедрости и бескорыстной деятельности на благо ближнего. Из его личного монашеского обета печение хлебов из лебеды становится работой во имя спасения горожан от голода. Перекликается с рассказом о Григории и обличение воровства: украденные хлебы были горькими и рассыпались в прах.

Пожалуй, кроме этого рассказа только в житии Феодосия столь отчетливо звучит мысль о нравственном влиянии монастыря на князя. Монастырь на

24– там же, с.540
25– там же, с.542
26– там же, с.554

Руси вообще и Киево-Печерский монастырь, в первую очередь, активно влиял не только на конкретные решения и поступки князей, но,главное, формировал нравственные принципы и критерии, которыми руководствовалось общество в целом. Если позволительно в какой-то степени говорить об общественном мнении того времени, то на формирование этого общественного мнения и влияли печерские иноки, определяя тот нравственный идеал, ориентироваться на который должно было общество и,в первую очередь, сам князь. Потому так важно примирение и Святославу и Феодосию, потому Святополк дает "слово богови к тому не сътворити насилиа никому же",[27] и заключает с блаженным Прохором договор о том, что в случае смерти одного из них, другой похоронит его своими руками. Мстислава же, нераскаявшегося стяжателя, мучителя преподобных Феодора и Василия, постигает кара, предсказанная Василием:"Всякъ вьзимаа ножь, и ножемь умираеть."[28]

Близок к этой группе рассказов и рассказ о бескорыстном труженике Марке.

Анализ патериковых рассказов из Посланий Симона и Поликарпа позволяет сделать следующее наблюдение относительно жанрово-идейного своеобразия патериковой новеллы. Мы видим, что патериковый рассказ отличается от жития не только внешне композиционно (эпизодный характер новелл),но и характером идеализации. Если в житии святость героя представляется во всех аспектах его жизни и деятельности, вся его жизнь служит образцом для читателя, то в герое патерикового рассказа воплощена одна идеальная черта, сторона жизни, с которыми связан подвиг данного святого.

По-видимому, еще при первоначальном оформлении патерика к Посланиям Симона и Поликарпа были прибавлены летописные сказания о первых черноризцах печерских - Дамиане, Матфее, Иеремии и Исакии. Предисло-

27-там же,с.560
28- там же,с.586

вие к сказаниям утверждает ту же идею братолюбия между монахами, идею монастыря - духовной общины, где "вси в любви пребываще, меньшии покоряющеся старейшим,.. тако же и старейшии имеаху любовь к меньшим... И аще который братъ впадаша в некое съгрешение, и утешаху его, и того единого епитемию разделяху либо трие или четыре, за великую любовь. Такова бяшеть божественнаа любовь в той святей братии."[29] Вся братия печалилась об "отшедшем от монастыря" и радовалась его возвращению.

Наряду с повествованиями о прозорливцах, имеющих дар провидения, здесь же помещен рассказ об Исакии, несколько выпадающий по своей идейно-тематической структуре из их строя. .

По-видимому, неслучайно этот рассказ отсутствует в Арсеньевской редакции патерика, а в большинстве других редакций и их вариантов расположен отдельно от рассказов о первых черноризцах печерских.

Некоторая необычность для патерика рассказа об Исакии очевидна. В первую очередь, для патериковой новеллы он был довольно пространным. Кроме того, повествуя о личности, крайне противоречивой, он не мог не содержать определенного противоречия и в самом повествовании.

Исакий начинает свой монашеский путь с затворничества в пещере. Затворение его не встречает явного осуждения со стороны Антония и Феодосия, начинавших свой путь с той же пещеры. Однако дальнейшее развитие сюжета представляет затворничество так же, как и в повествовании о Никитие: уединение от братии делает Исакия жертвой бесовской прелести. Но и излечившись от последствий своего грехопадения, Исакий не становится традиционным образцом святости, как другие печерские подвижники. Он "нача уродство творити и покастити нача: ово игумену, ово же братии, ово мирьским человеком, друзии же и раны ему дааху. .. нача по миру ходити, и тако урод ся сътвори."[30]

29- там же, с.468
30- там же, с.610

Как видим, и поведение святого, и отношение его с братией далеко не идеальны. Более того, он самоуправно начинает постригать "княжи мирьския чади", за что терпит гнев и побои со стороны их родителей и игумена Никона.

И в летописи, и в патерике факты подаются без явно выраженного одобрения или осуждения Исакия. Противоречие между необходимостью признать святость Исакия (а о таковой говорят им творимые чудеса) и его деятельностью, идущей в разрез с интересами монастыря, трудно было найти гармоническое примирение.

Исакий именуется блаженным, его пакости по отношению к монастырю и к братии находятся, по возможности, благочестивые оправдания: он не хотел "славы человеческыя". В Кассиановской II редакции всему рассказу предпослано вступление, которого нет в Повести временных лет:"Яко въ огни искушаеться злато – человеци приятни в пещи смирениа. Аще убо Господу въ пустини приступити искуситель не постыдеся, колико паче человеку искусы принести хощеть. Яко же и сему бысть блаженному."[31] В этом вступлении дана и трактовка будущего повествования, и мораль, извлекаемая из первой части жизнеописания Исакия.

По всей вероятности, этот несколько странный, неоднозначный образ монаха-юродивого, связанный к тому же с несвойственной эпохе идеей затворнического индивидуализма, не удовлетворял Арсения, как не удовлетворяли его и ряд других повествований и отдельных мыслей, заключенных в словах Симона и Поликарпа.

В Арсеньевской редакции, а вслед за ней и в позднейших редакциях патерика, к прочим патериковым рассказам присоединяется житие Феодосия – основателя Печерской лавры. Несторово житие помещается, как правило, в начале патерика, за ним часто следует похвала Феодосию. По-видимому, не только сам факт основания монастыря Феодосием побудил Арсения поместить житие Феодосия в начале патерика.

31 – там же, с.606

Рубеж XIУ – ХУ веков стал своеобразным рубежом и в духовной жизни нашего народа. Результатом победы на Куликовом поле стало возрождение нравственного и исторического самосознания русского народа, его национальной гордости. Эпоха утверждала идеал служения народу, жертвы во имя общего блага, единения русских людей. Идеал этот утверждался обращением к культурным традициям Киевской Руси, проповедью жизни "по отчьскому обычаю и преданию". Обращение к перрусскому преподобническому житию в эпоху создания жития Сергия говорит о том, что житие Феодосия воспринималось тогда и как образец житийного повествования, и как образец представления преподобнического подвига святого. Так, в житии Сергия Радонежского Епифания Премудрого сказывается идейное и художественное влияние этого жития.

Еще В.М.Истриным был высказано положение о двух путях развития памятника в ХУв.: киевском – I и II Кассиановские редакции-и общерусском – Арсеньевская и Феодосиевская.[32]

Как уже говорилось, Кассиановские редакции добавляли к прежнему составу патерика главы, касающиеся истории монастыря. Слово о создании церкви и отчасти житие Феодосия разбивались на части по хронологическому принципу и в такой новой последовательности размещались в патерике. Ереси и церковные споры второй половины ХУ века объясняют присоединение к патерику Вопрошения Изяслава о латынех.

Другие задачи стояли перед составителями Арсеньевской и Феодосиевской редакций.

Л.А.Ольшевская усматривает связь Арсеньевской и Феодосиевской редакций как тверских:"Феодосиевскую и Арсеньевскую редакции сближает их ориентация на Тверь как на возможный центр объединения русских княжеств : среди текстов Феодосиевской редакции находится не только жития печерских святых и рассказы о начале христианизации Руси, но и житие-страдание Михаила Тверского, поставленного в один ряд с

32 – "Памятники древнерусской письменности и искусства". [illegible] 1895, с. [illegible]

героями переводной и оригинальной агиографической литературы,"[33] пишет исследовательница. Однако перечисленные исследовательницей списки не содержат такого жития. В них содержится житие Михаила Черниговского, которое, по-видимому, совершенно случайно спутано с житием Михаила Ярославовича.

В отличие от Арсеньевской редакции, где мы имеем точное указание на происхождение редакции – Тверь, место создания Феодосиевской редакции нам неизвестно. Есть основания предполагать, что у Феодосия, как и у Арсения, с печерской обителью связана часть жизни. Возможно, он начинал свой жизненный путь, как и будущий тверской епископ. Феодосий настойчиво повторяет применительно к себе слова Симона о желании быть погребенным в славном монастыре и заключает или даже те главы, которые в Послании Симона так не кончались, например, главы о Моисее Угрине, Лаврентии и др.

Арсеньевскую и Феодосиевскую редакции сближают сходные цели авторов: придать патерику более общее звучание – осмыслить историю монастыря в связи с историей русской церкви и русского государства, а не в противопоставлении всем другим монастырям и центрам Руси. Однако автор Феодосиевской редакции стремится расширить состав патерика, включая такие главы, как крещение Ольги и Владимира, в то время как Арсений, напротив, пошел по пути сокращения тех мест, которые касались одного лишь Киево-Печерского монастыря или могли принизить авторитет других монастырских центров Руси. Таким образом, если Арсеньевская редакция отличается минимальным количеством частей и глав в патерике и их строгим отбором, то Феодосиевская является одной из самых пространных редакций, и в ней в наименьшей степени соблюден принцип тематического единства. Все это делает маловероятным знакомство авторов с редакциями друг друга. Видимо, целесообразнее согласиться с Д.И.Абрамовичем, который полагал, что Феодосий располагал Основной редакцией патерика.

33 – Л.А.Ольшевская. Киево-Печерский патерик...Автореферат., с.6

И в Арсеньевской и в Феодосиевской редакциях устранены личные обращения, пространные вступления и заключения к рассказам об Агапите, Иоанне, Марке, Прохоре, Тите и Евагрии, Еразме. Однако сокращение в некоторых случаях проведено по-разному. В рассказе об Агапите в Феодосиевской редакции отсутствует бо́льший фрагмент, чем в Арсеньевской, в которой часть обращения к Акиндину сохранена, в главе о Еразме - напротив, часть обращения к Поликарпу сохранена Феодосием. Иначе перефразированы начальные слова в главах об Иоанне и Пимене в этих двух редакциях. Больший фрагмент отсутствует в Феодосиевской редакции в главе о Моисее Угрине, причем завершается повесть припиской Феодосия:"Того молитвами, Господи, спаси раба своего Феодосия."[34]

Таким образом, устраняя личные вступления и заключения в сказаниях более радикально, чем Арсений, Феодосий, однако, не склонен к полному исключению из повествования публицистического пафоса. Сохраняя в ряде случаев обращения Поликарпа к Акиндину, он делает их обращениями к читающим христолюбцам. Так, вместо краткого вступления в главке о мастерах в Арсеньевской редакции :"И се, брате, скажу ино дивно чюдо о тъ богоизбраннеи церкви..."[35], в Феодосиевской мы находим значительное распространение фразы:"Иное чюдо скажю вамъ, о христолюбцы, но молю вы: приклоните оуши,- исполненное дивои сладости слово се, иже сотворися о тои преславнои церкви печерьскои."[36] В подавляющем же большинстве случаев связочные фразы между главками Феодосием устранены. В отличие от Арсения, Феодосий сохранил первую часть Послания Симона вплоть до того места, где Симон начинает говорить о конкретных поступках Поликарпа, желающего получить игуменство или епископство. Однако в целом тенденция устранения субъективного начала

34- ГПБ Погод.№1024,л.270
35- ГБЛ Овчин.№352,л.309об.
36- ГПБ Погод.№1024,л.233. Общая тенденция такой трансформации была, видимо, закономерным процессом. Переходные моменты мы встречаем в ряде списков, например, ГБЛ Собр.отд.рук.№1011:"И се <u>ти</u> скажу <u>вам, братие</u>,ино дивно чюдо..."(л.416)

проведена в Феодосиевской редакции недостаточно последовательно, редакция страдает отсутствием композиционной и художественной стройности.

С точки зрения идено-тематической и композиционной стройности Арсеньевская редакция гораздо более удачна. Следует, однако, отметить что говорить об ориентации на Тверь как на центр Руси и относительно этой редакции едва ли целесообразно. Естественно, конечно, предположить, что Арсений, прийдя из Киева, неслучайно основывает в Твери монастырь Антония и Феодосия, главной церковью которого станет церковь Успения Богородицы по образцу печерской. Просветительская деятельность Арсения, будучи весьма обширной, включала рассматриваемую редакцию Печерского патерика, устанавливая тем самым связь с культурно-просветительской деятельностью знаменитого киевского монастыря. В период, когда в связи с соперничеством Москвы и Твери борьба за киевское наследие стала особенно актуальной, это могло бы действительно выглядеть как притязание Твери на центр Руси – политический и церковный. Однако нельзя забывать, что Арсений – сподвижник Киприана, который в этот период относительной стабильности в своей карьере стоял за централизацию – как церковную, так и государственную. При всем своем благоволении к Твери, Киприан не мог поддерживать притязания Твери на центр Руси.

Именно такой подход дает возможность объяснить многие особенности Арсеньевской редакции патерика.

Ольшевская определяет основной структурный принцип-доминанту Арсеньевской редакции как "идейно-тематический". Однако, объясняя утрату эпистолярной части в Арсеньевской редакции, исследовательница выделяет причины лишь художественного характера, например, частое отсутствие в списках Основной редакции "одного из главных структурных компонентов патерика – "Послания Поликарпа к Акиндину"[37], что требовало устранения и второго послания для достижения логического

37 – Л.А.Ольшевская.Киево-Печерский патерик...Автореферат..,с.6

равновесия.

Другой причиной отсутствия эпистолярной части в Арсеньевской редакции, по мнению Ольшевской, является освобождение повествования "от противоречия между той характеристикой, какую дал Поликарпу Симон в Послании к честолюбивому монаху, и смиренным, условно "многогрешным" образом Поликарпа как "списателя" житий святых".[38]

Мы уже отмечали, что субъективное начало в Послании Поликарпа по сравнению с Посланием Симона носит формальный характер. Что же касается его "смирения", то, не столько в Послании, сколько в самих рассказах о черноризцах, в их отборе и авторских оценках перед нами предстает ожидаемый облик монаха, которому не чужд критический взгляд на действительность, возможного реформатора монастырской жизни.

Нельзя не согласиться с Ольшевской и Истриным в том, что освобождение патерика от эпистолярных частей придавало повествованию общерусское звучание и устраняло субъективную окраску произведения. Это, по-видимому, соответствовало тем просветительским и общеидеологическим задачам, которые ставил перед собой тверской епископ.

Однако кроме причин идейно-художественного характера, были, возможно, и чисто идеологические причины таких пропусков. Публицистическая направленность Послания Симона была далеко не нейтральной. Превознося Печерский монастырь, Симон ставит его неизмеримо выше других религиозных центров Руси, что, как мы уже отмечали, не могло быть принято сподвижником Киприана.

Кроме текста самих Посланий в Арсеньевской редакции опущены обращения к Поликарпу и Акиндину в главах о Кукше и Пимене, об Афанасии, Тите и Евагрии, Никоне, Агапите, Моисее Угрине, Лаврентии (заключения); вступления к рассказам о Григории, Иоанне, Прохоре, Марке, Пимене

Характерной особенностью Арсеньевской редакции является и то,

38 – Л.А.Ольшевская.Киево-Печерский патерик...Автореферат.,с.8

что в разных ее списках оказывается не выделенными киноварными заголовками те или иные главы. Интересен в этом смысле переход от рассказа об Онисифоре к рассказу о Евстратии, который звучит следующим образом:"да поне малу отраду приялъ быхъ многихъ ми греховъ, техъ ради святыхъ... И ина такова обрящеши, брате Поликарпе, в житии святаго Антония, к нему же прииде отъ Киева некто, хотя быти чернецъ."[39]

В Основной редакции слов " и ина такова обрящеши..." нет, а это место представлено так:"и малу отраду приялъ бых многих ми греховъ молитвъ ради святыхъ отецъ в Христе Иисусе Господе нашем, ему же слава ныне и присно и вовеки веков . Аминь." Далее идет заголовок:"О блаженемъ Еоустратии постнице",- начало:"Некии же человекъ прииде ис Киева в печеру, хотя быти чернорízецъ."[40]

Очевидно, что в первом варианте заголовок был бы лишним, ибо повествование течет непрерывно, второй рассказ является естественным продолжением первого, они связаны общей мыслью и целью. Эти факты говорят о том, что изначально в Посланиях Симона и Поликарпа не было деления на главы (по крайней мере, во многих случаях). Связки, мешавшие такому делению, в дальнейшем устранялись.

Устранение субъективности - как в отношении противопоставления Печерского монастыря всем другим, так и в стиле повествования - было, видимо, целью Арсения. Стремление к художественной целостности произведения, к жанровому единообразию частей патерика требовало "объективации" Сказаний Симона и Поликарпа. Таким образом, утрата эпистолярной части патерика отвечала как идейным, так и художественным устремлениям редактора.

Отсутствие в одном из списков Арсеньевской редакции - Овчинникова № 352 - жития Феодосия послужило основанием для предположения

39- ."Памятники славяно-русской письменности.ч.II.Изд,Археографической комиссии.СПб.,1911,с.180

40- ГИМ Воскр.№110,л.172-172об.

Ольшевской о том, что жития в первых списках редакции Арсения не было, а сам оригинал редакции отнесен исследовательницей к концу XIУ века. Однако едва ли можно с уверенностью утверждать, что житие здесь е щ е н е п о я в и л о с ь , а не было опущено по какой-либо причине. Каждый, кто занимался текстологией патерика, знает, насколько индивидуален почти каждый список, насколько свободно обращались с его составными частями переписчики и редакторы, ибо к этому располагало жанровое своеобразие сборника. Этот список не относится к ранним, он датируется 1540 г. и в этом смысле едва ли может служить ориентиром состава древнейших списков. В Берсеньевском же списке мы имеем конкретное указание, что патерик был списан "замышлением боголюбиваго епископа Арсения Тферьскаго."41 Стало быть, предполагая возникновение Арсеньевской редакции в конце XIУ века, мы должны предположить, что под руководством Арсения было создано две редакции: без жития в конце XIУ века и с житием в 1406 году. У нас нет данных, подтверждающих существование двух вариантов Арсеньевского патерика, и имеющийся фактический материал говорит о том, что именно в Арсеньевской редакции житие Феодосия становится составной частью патерика.

Исследователями отмечалось в качестве характерной особенности Арсеньевской редакции наличие в житии Феодосия трех вставок (Феодосий называется архимандритом всея Руси, сравнение его с Феодосием Иерусалимским, указание места его рождения - Василев) и отсутствие вставки о посещении Святославом умирающего Феодосия, которую мы находим в Кассиановской II редакции. По-видимому, Арсений располагал житием Феодосия, которое эту вставку содержало, ибо того отрывка, на место которого Посещение вставлялось, в Арсеньевской редакции тоже нет. Опущенный фрагмент, как нам кажется, совершенно нейтрален и даже не является законченным эпизодом, а состоит из конца

41 -"Памятники славяно-русской письменности...,с.

фразы о недоумении братии по поводу удаления Феодосия. Само же Посещение Святослава отнюдь не нейтрально, с идеологической точки зрения, ибо здесь Феодосий завещает монастырь Святославу и роду его, высказывает желание, чтобы "не вобладали монастырем ни архиепископ, ни кто из клирик Софейских." Такой враждебный выпад против Константинополя и централизации церковной власти не мог быть сохранен спо вижником Киприана.

Гораздо труднее объяснить еще один пропуск – ... фрагмента о переселении братии на новое место и следующий за ним текст. Дело в том, что весь выпущенный отрывок по содержанию распадается на три довольно разнородные части. Это сообщение о том, что по переселении братии часть их все же была оставлена игуменом на старом месте, а с ними "прозвутеру и дияконоу, яко же по вься дни и тоу святая литурьгия съвьрьшаеться."[42] Далее идут авторские слова о написании данного жития, о грубости и "неразумичности" автора, и наконец, в качестве похвалы Феодосию следуют слова о том, что многие князья и игумены (!) пытались искусить блаженного, "осиляюще словесы", но он был непоколебим.

Если отсутствие каждой из этих частей мы можем по отдельности объяснить (первый – как отголосок каких-то разногласий в монастыре; второй мог показаться редактору стоящим не на месте; третий содержит слишком явный выпад против князей и других игуменов), то единого основания для исключения всего отрывка найти невозможно. По-видимому, в настоящий момент наиболее целесообразно предположить, что пропуск этот произошел случайно: либо по недосмотру писца, либо в оригинале жития, которым пользовался Арсений, текст был испорчен.

Отсутствует в Арсеньевской редакции и житие Алимпия.

По мнению Кубарева, пропуск жития Алимпия в Берсеньевском списке произошел случайно, так как писцу не хватило пергамена. Кубарев исходил из того, что пергаменная рукопись была копией. Теперь, ког-

42 – "Успенский сборник". М., 1974, с. 125

да найдено значительное количество списков данной редакции, в которых, как и в Берсеньевском, пропущено житие Алимпия, такая причина пропуска возможна лишь в случае, если Берсеньевский список был оригиналом.

Другое объяснение пропуску жития дала Ольшевская, которая видит здесь идеологические причины. Исследовательница считает, что житие восходило к "прогреческой тенденции жития Антония", [43] - что не соответствовало нравстенному идеалу эпохи - подвижника-деятеля.

Мы не находим чего-то явно прогреческого в идейной и тематической основе Слова об Алимпии. Рассказы о затворниках могли бы в этом смысле показаться более "греческими". Что же касается жанровой структуры повествования, то она действительно соответствует трудиционной структуре жития (начиная со сведений о благочестивых родителях и кончая преставлением святого) в отличие от "эпизодного" характера всех прочих патериковых рассказов. Возможно, это и послужило причиной исключения Арсением главы об Алимпии. Весьма вероятным представляется и предположение Шахматова И Кубарева о том, что Слово о Спиридоне-проскурнице и Алимпии-иконнице было сначала выпущено - случайно или из-за большого объема, - затем рассказ о Спиридоне дописан как более короткий, об Алимпии же пропущен вообще.

Не совсем ясен вопрос о включении в Арсеньевскую редакцию повести о начале Печерского монастыря. Ряд исследователей, в частности, Абрамович и Ольшевская, полагают, что эта повесть входила в редакцию Арсения, ибо часть списков Арсеньевской редакции ее содержат. Однако анализ состава и порядка расположения глав в II списках, содержащих повесть, показал, что повесть располагается либо в конце патерика (5 списков), либо в начале его (5 списков), и лишь в списке ГПБ Соф. №1375 повесть следует за житием Феодосия под заглавием "житие Антония". Такое расположение повести позволяет предположить, что она была позд-

43 - Л.А.Ольшевская. Киево-Печерский патерик...Автореферат..,с.8

нейшим добавлением, сделанным под влиянием других редакций.

Таким образом, обращение к Киево-печерскому патерику, памятнику XII века, в период формирования централизованного Московского государства, отвечало идеологическим тенденциям эпохи. Утверждение идеи объединения русских земель требовало обращения к славным страницам истории Руси, к культурным и нравственным традициям Древнего Киева.

Е.А. Верховская

ОБРАЗ СЕРГИЯ РАДОНЕЖСКОГО В ПРЕДИСЛОВИЯХ ЕПИФАНИЯ ПРЕМУДРОГО И СИМОНА АЗАРЬИНА

(к 600 - летию со дня смерти Сергия Радонежского)

Образ Сергия Радонежского оказал необычайное влияние на русскую культуру.Нравственный подвиг преподобного Сергия,самой жизнью своей воплотившего идею любви,примирения людей друг с другом, был оценен еще его современниками.Сергий Радонежский "укреплял авторитет великого князя Московского" [1], словом своим прекращая вражду с удельными князьями Борисом Константиновичем Суздальским и Олегом Ивановичем Рязанским.Данное Сергием благословение Дмитрию Ивановичу на битву с полчищами Мамая в народном сознании связывалось с самим исходом сражения.

Однако имя Сергия Радонежского ассоциируется не только с конкретными реалиями борьбы русского народа против татарского ига или процессом формирования великорусской народности,усилением централизованного Московского государства.Преподобный Сергий явился светочем русской духовности,воплотив идеал нравственного самосовершенствования.

Пустынножительство Сергия не было лишь его личным делом спасения собственной души;подвижничество преподобного служило "высокой идее возрождения морально-нравственного идеала монашества" [2] раннего христианства на Руси четырнадцатого столетия. Троицкая обитель,основанная Сергием Радонежским на основе общежительного принципа - киновия,исключавшего личную собственность монахов,восстанавливала уклад,впервые введенный преподобным Феодосием Печерским в Киево-Печерской Лавре.

Завет Сергия:"Никому ничего своим не называть,но все общим считать", - предопределил особую популярность Троицкого монастыря

среди буквально всех слоев русского общества на протяжении многих веков.

Образ Сергия Радонежского, воплотивший идеи единения русского народа и нравственного совершенствования человеческой личности, являлся и является необычайно притягательным для писателей и художников. Как правило, интерес к нему значительно возрастал в переломные моменты русской истории.

Так на протяжении бурного семнадцатого столетия к образу преподобного, его житию и особенно к посмертным чудесам обращались Герман Тулупов, Симон Азарьин, Симеон Полоцкий, Димитрий Ростовский.

Древнейший текст Жития Сергия Радонежского был создан его учеником, иноком Епифанием Премудрым. Обитель Сергия уже при жизни преподобного превратилась в крупнейший центр духовной культуры Северо-Восточной Руси. Сложившиеся здесь нравственно-трудовые нормы и художественные принципы определили философские и эстетические основы мировоззрения Епифания. Житие Сергия Радонежского было написано примерно в 1417-1418 годах, через 26 лет после смерти Сергия Радонежского, как следует из текста предисловия. Епифаний к тому времени уже снискал славу талантливого агиографа Словом о житии и учении Стефана Пермского.

Поэтико - стилистические особенности этого литературного произведения во многом определили своеобразие творческой манеры Епифания в целом. Слово о житии и учении Стефана Пермского буквально пронизано свободными цитатами из библейских книг, в первую очередь, Псалтыри. Великолепное владение словом, интерес к его звуковой и эстетической стороне, умение насладиться его музыкальностью и способность передать это ощущение своим читателям, создание целых риторических конструкций, построенных на обыгрывании какой-нибудь одной лексемы,- все это характеризует агиографический стиль Епифания Премудрого.

Несомненное влияние блистательных образцов античного красно-

речия,в том числе риторических вариаций типа "Георгиевой схемы", соединяется у Епифания с поэтическими средствами,разработанными представителями школы патриарха Евфимия.Слово о житии и учении Стефана Пермского позволяет видеть в Епифане Премудром ярчайшего представителя стиля "плетения словес" в русской агиографии.

Созданное Епифанием Премудрым Житие Сергия Радонежского в жанровом отношении представляет собой своеобразный "ансамбль", все компоненты которого выдержаны в единой тональности.Труд Епифания открывается предисловием,за которым следует основной текст Жития,разбитый на 30 глав; Слово похвальное писатель увенчал достаточно кратким текстом Молитвы.Все эти литературные произведения об'еденены в единый агиографический комплекс самой тематикой и образом автора.

Эмоциональность повествования,предельная экспрессия,стремление к абстрагированию в соединении с интересом к чувственно воспринимаемой стороне предметов составляют своеобразие Жития Сергия Радонежского,созданного Епифанием.

Текст Епифаниевской редакции издавна привлекавший внимание исследователей,органически соединил исторические реалии второй половины шестнадцатого столетия и легендарные сведения.Однако изначальный вид Жития до наших дней не сохранился,фрагменты его представлены в позднейших редакциях.Выявление оригинального изначального текста и освобождение его от многократных редакторских наслоений последующих столетий возможно благодаря ярко выраженному личностному началу и своеобразию агиографического стиля Епифания Премудрого.

Предисловие Епифания Премудрого к Житию Сергия Радонежского буквально пронизано автобиографическими мотивами.В целом текст Жития отмечен необычайным лиризмом,повествование многократно прерывается авторскими отступлениями.Уже рассказывая о жизни Сергия в миру,писатель как бы сомневаясь в правильности изложения сооб-

тий применяет "captatio benevolentiae" обычно встречающуюся в предисловии или послесловии,но не в основном тексте Жития:"Не зазрите же ми грубости моей,поневе до эде писах и продолжих слово о младенстве его и о детстве,и прочее о всем белецком житии его, елико бо аще и в мире пребываше .... показати же хощу почитающим и послушающим жития его,каков был измлада и издетства верою и чистым житием ..." [3](л.28 II счета).

Это,вдруг нарушающее ход повествования,обращение к читателям и слушателям об'ясняется не только особенностями автографического стиля Епифания,но прежде всего близостью автора своему герою.Особенно явно эта сопряженность автора и героя прослеживается в предисловии к Житию Сергия Радонежкого.Епифаний несомненно хорошо знал житийный канон,однако ориентация на традиционную схему лишь способствовала раскрытию его оригинального агиографического дарования.

Образ автора в предисловии Епифания чрезвычайно значителен: постоянно развиваемые мотивы смирения и кротости,восходящие к вышеупомянутой "самоуничижительной формуле"не снимают у читателей и слушателей ощущения высокого самосознания писателя.

"Како могу аз бедный в нынешнее время,Сергиево все по ряду житие исписати,и многая исправления его,и неизчетныя труды его сказати..." (л.3 об.II счета)."...яко немощен есмь и груб и неразумичен.Но обаче надеюся на милосердаго Бога ..." (л.5 об.II счета)."По лете же единем или двою попреставлении старцеве ... аз окаянный и вседерзый дерзнух на сие,воздохнув к Богу и старца призвав на молитву ..." (л.1 об.II счета).

За соотнесенностью образов автора и героя в ткани повествования видится нечто большее,чем традиционное самоуничижение инока перед основателем монастыря.Нравственная философия и трудовая мораль,воплощенные в житии и деяниях Сергия Радонежского,предопределили особенности мировоззрения и агиографического таланта Епи-

фания Премудрого. Древнерусский писатель сумел удивительно тонко соединить в своем предисловии к Житию Сергия Радонежского традиции византийского формуляра послесловий рукописей богослужебного содержания с элементами предисловий византийских исторических сочинений. Молитвенные обращения к Богу, мотивы смирения и кротости, преклонения перед Сергием Ражонежским в тексте Епифания не затушевывают высокоразвитого чувства авторского самосознания, ощущения исторической значимости труда писателя.

Своеобразие поэтико-стилистических средств, применяемых Епифанием в предисловии, а также особенности композиции не позволяют говорить о прямых заимствованиях из аналогичных текстов агиографов Древней Руси. Мотив молитвы, постоянно звучащий в тексте предисловия Епифания ("вздохнув к Богу и старца призвав на молитву"; "но обаче надеюся на милосердаго Бога, и на угодника его преподобнаго старца молитву";" аще не любовь и молитва преподобнаго того старца") лишь отчасти напоминают Молитву в поучении Владимира Мономаха. В творчестве Епифания Премудрого молитва имеет особое значение; она выступает важнейшим средством характеристики главного героя, выявляя своеобразие миросозерцания Сергия Радонежского.

Основатель Троицкой обители в своем понимании молитвы и ее назначения приближался скорее к взглядам раннехристианских подвижников, нежели к современным ему воззрениям исихастов. Уже с первых веков существования христианства под молитвой понималась "речь, обращенная из глубины сердца к богу, построенная по особым художественным законам" [4]. Молитвенное состояние предполагало смирение обращающегося к Богу; "слезы" и" воздыхание" стали необходимыми атрибутами молитвы.

Слезная молитва исихастов была связана с концепцией безмолвия и уединения, молитва же Сергия Радонежского, как и его последователя Епифания Премудрого, отражала нравственно-трудовое направление деятельности игумена Троицкой обители. Не уход и ограждение

себя от мира,а "нестяжание,труд и стремление к нравственному совершенствованию" [5] пропеведовал всей своей жизнью Сергий Радонежский.

Как Сергий искал в молитве к Богородице моральной поддержки основанию им монастыря на Киржаче,так и Епифаний,"воздохнув к Богу и старца призвав на молитву " просит помощи преподобного в написании жития.Постепенное усиление в предисловии мотива молитвы перед Богом и Сергием Радонежским раскрывается Епифанием и при мотивировании написания им Жития игумена Троицкой обители;никогда бы автор не решился на это сочинение ,"аще не любовь и молитва преподобнаго того старца"(л.4 II счета).

Среди предисловий к русским агиографическим произведениям XI-XIU в.в. текст "грешнаго" Нестора заслуживает особого внимания как возможный источник произведения Епифания.Оба писателя ориентируются на известный в патристике принцип повествования "от многого мало";"аки от многа мало еже о житии преподобнаго старца" (л.2 II счета) поведал Епифаний;"..и от многа мала вписах"[6] Нестор в Житие Феодосия Печерского.

Агиографы осознают трудность предстоящего им повествования. Нестор,уже снискавший писательскую славу Сказанием о Борисе и Глебе признается :"...понудихся и на другое исповедание приити, еже выше моея силы" [7].Епифаний с присущей ему настойчивостью развивает эту же мысль,не ограничиваясь кратким замечанием:"..яко выше силы моея дело бысть ." (л.5 об.II счета).Ощущение непосильной ответственности предстоящей задачи Епифаний реализует в развернутом сравнении :"Яко же немощно есть малей лодии велико и тяжко бремя налагаемо понести,сице и превосходит нашю немощь и ум подлежащая беседа ...." (л.3 об.II счета).

Оба агиографа стремятся писать "по ряду",мотивируя необходимость создания жития Феодосия Печерского и Сергия Радонежского, они приводят евангельскую притчу о рабе,погубившем талант.Но все

эти совпадения и параллели касаются лишь общих мест предисловий и послесловий древнерусских агиографических сочинений. Сходство принципов повествования Нестора и Епифания Премудрого - явление типологическое.

Оба писателя являлись иноками монастырей,основанными героями их произведений.И Феодосий Печерский и Сергий Радонежский занимали одну и ту же преподобническую ступень в церковной иерархии.Как мировоззрение Нестора определялось нравственной атмосферой Киево-Печерской Лавры,так и этико-филосовские взгляды Епифания Премудрого отражали учение Сергия Радонежского.Более того,основатель Троицкой обители при организации общего жития монахов ориентировался на духовные заветы Феодосия Печерского.

Выбор агиографами объекта повествования предопределил принадлежность их сочинений к одному и тому же жанру преподобнического жития.Однако обращения к читателям Нестора и Епифания Премудрого позволяют судить о своеобразии их писательского дарования.Основной текст Жития Феодосия Печерского Нестор,как рамкой симметричной конструкции,обрамляет предисловием и послесловием.В последнем произведении Нестор приводит автобиографические сведения,в частности,факт своего пострижения и возведения "в диаконьский сан" игуменом Киево-Печерской Лавры Стефаном.

Предисловие к Житию Феодосия более канонично,воспроизводя элементы традиционного формуляра выходной записи.Епифаний несомненно хорошо знал и нравственные заветы Феодосия Печерского и тексты предисловия и послесловия Нестора.Опираясь на традиции древнерусских агиографов предшествующих столетий,Епифаний Премудрый создает свое предисловие к Житию Сергия Радонежского не как компиляцию,а как совершенно оригинальное произведение.Обращение агиографа к слушателям и читателям построено в форме автор ского монолога,звучащего от первого лица ("аз").Использование Епифанием самоуничижительной формулы,мотивы смирения и кротости не снимают

ощущения высокой авторской самоценки,понимания писателем значимости своего труда.Многократные об'яснения Епифанием причины создания Жития Сергия Радонежского призваны увлечь читателей и слушателей,заинтересовать их.

Подробности подготовительной работы писателя изложены им в форме внутреннего монолога,вставленного в основной текст предисловия:"Аз окаянный и вседерзый дерзнух на сие,воздохнув к Богу и старца призвав на молитву начах подробну мало нечто писати от жития старцева и к себе в тайне глаголя,аз не восхищаю ни перед ким же но себе пишю,памяти убо и ползы ради ..." (л.1 об.II счета). Обилие конкретных деталей,обстоятельное описание подробностей, сопровождавших сам процесс написания текста Жития создает эффект исторической достоверности.

Двадцать лет Епифаний вел записи о житии преподобного,"...ова убо в свитцех,ова же в тетратех аще и непоряду,но предняя назади,а задняя напреди".(л.2 II счета).За этим активным этапом последовали несколько лет,проведенных писателем в размышлениях о необходимости использования собранного им материала в тексте Жития.

О важности для Епифания желания "начати писати" свидетельствует использование им в данном фрагменте текста исключительно библейской поэтики:"....недоумением погружаяся,и печалию оскорбляяся,и умом удивляяся,и желанием побеждаяся...".(л.2 II счета).Данная вставка высокого стиля,построенная по типу ритмически организованных глагольных конструкций,буквально врывающаяся в ход прозаического повествования,призвана обратить внимание на чрезвычайную значимость предстоявшего труда.

Взволнованное обращение Епифания включает в себя и диалоги писателя с его современниками,переданные,однако,не в прямой форме,а в пересказе.Вопросно-ответная форма активно использовалась в средневековой христианской литературе,применение ее обычно было

связано с дидактической направленностью конкретного произведения. Использование Епифанием в предисловию к Житию Сергия Радонежского пересказа его вопросов "неким старцам премудрым" и их ответов представляет собой чисто литературный прием,призванный утвердить авторитет писателя,его права на создание Жития любимейшего русского святого.

Агиограф собрал в своем произведении все дошедшие до него сведения:"... и елика от старца слышах,и елика своима очима видех,и елика уведах от иже в'след его ходившаго время немало... и от его брата старшаго Стефана,бывшаго по плоти отца Феодору архиепископу ростовскому ...." (л.3 II счета).

Епифаний включил и свидетельства "инех старцев древних" - очевидцев рождения,воспитания и "книговычения" преподобного старца.Особый интерес для исследователей древнейшей редакции Жития составляет прямое указание в вышеприведенной цитате на непосредственное знакомство Епифания со своим героем:"... и елика от самого уст слышах".

Агиограф,все время сохраняя достойную дистанцию между образом автора и главным героем,стремясь вызвать у своих читателей и слушателей трепетное преклонение перед Сергием Радонежским,тем не менее считает необходимым подчеркнуть достоверность своего повествования,личную причастность к описываемым событиям. За этим признанием писателя стоит новозаветная традиция свидетельств евангелистов о Христе.Инок Епифаний ради правдивости своего рассказа о преподобном Сергие,просиявшем в земле "нашей русстей,и в стране полунощней,во дни наша,в последняя времена и лета" (л. 1 об. II счета) иногда сознательно отказывается от изощренного "плетения слова".Обращение агиографа к будущим "списателем,и сказателем,и послушателем" представляет собой талантливо написанное публицистическое произведение,призванное правдиво отобразить житие "святаго старца".

Почитание Сергия Радонежского во многом опиралось на агиографическое произведение Епифания Премудрого.Незаурядное мастерство писателя,определившее своеобразие содержания и стилистики предисловия к Житию Сергия Радонежского,было оценено книжниками Древней Руси.Оригинальные авторские обороты,особенности манеры повествования Епифания Премудрого повлияли на создание канона жанра предисловия в древнерусской агиографической литературе последующих эпох.

В своем исследовании Кирилло – Епифаньевского житийного выговского цикла Н.В.Понырко приводит текст предисловия к житию старца Кирилла, иногда дословно совпадающий с соответствующими фрагментами предисловия Епифания Премудрого к Житию Сергия Радонежского."...И аз видех и смотрех прилежно... И начах поминати оного старца,где когда что слышал.И писах на малые бумажки,что когда спомню.И помышлях,когда бы сие собрати во едину тетратку,но сумняхся ....И начах собирати вся письмена вкуп° .Но писано все не вдруг и не порядочно,первое после,а последнее перво."[8].Писатели-старообрядцы середины XVIII столетия,стремясь воспроизвести все элементы древнерусского житийного канона,невольно сохранили традицию Епифания Премудрого в формировании жанра предисловия.

Если Епифаний Премудрый обращался прежде всего к самому Житию Сергия Радонежского,то Симон Азарьин,писатель бурного XVII столетия,концентрировал внимание современников на чудесах преподобного.Симон Азарьин (в миру Савва Леонтьев,сын Азарьин,по прозвищу Булат),подобно предыдущему агиографу,был монахом Троице-Сергиева монастыря.В течении многих лет он занимал достаточно высокие должности в монастыре:был 6 лет келейником троицкого архимандрита Дионисия Зобниновского,позже казначеем и келарем обители.Перу Симона Азарьина пренадлежат два агиографических произведения.а именно:Житие Дионисия Зобниновского и Книга о чудесах преподобного Сергия.

Лейтмотивом в этих двух различающихся по жанру памятниках звучат гимн и возвышенное поклонение и почитание Сергия Радонежского и Троице-Сергиевой лавры.Созданию Книги о чудесах предшествовала огромная работа Симона Азарьина по выявлению новых источников,общение с патриархом Иосифом,боярином Салтыковым, окольничим Михаилом Ртищевым,дьяком Ильей из Казани,писателями Иваном Наседкой и Семеном Шаховским.[9].

Книге о чудесах Симон Азарьин предпослал обширное предисловие,торжественно провозглашающее чрезвычайную актуальность почитания Сергия в середине XVII столетия.Писатель многократно подчеркивает высокий статус заказчика своей книги:"....изволением самодержца государя царя и великого князя Алексея Михайловича всеа Русии","... сия же,яже от нас быша написана,самодержец ту же повеле напечатати" [10];"государь же царь и великий князь Алексей Михайлович изволил меня,келаря Симона,допросити о чудесах святаго Сергия ..." [11].

Книга о чудесах преподобного изначально должна была лечь в основу московского издания Служб и житий Сергия и Никона 1646 г. Однако сочинение Симона Азарьина не встретило понимания со стороны печатников Московского Печатного двора,отказавшихся вообще признать истинность некоторых посмертных чудес,совершенных преподобным уже в середине XVII столетия.Эта захватывающая по остроте сюжета история подготовки издания 1646 года отразила противоречия между Симоном Азарьиным и некоторыми печатниками государевой типографии,перешедшие со временем в открытую конфронтацию.

Небрежение печатников,их неверие в чудеса Сергия Радонежского,засвидетельствованные в эти же годы,по мнению Симона,привели некоторых из них к смерти ("в небрежении живот свой препроводима").Книжники Московского Печатного двора сочли возможным включить в состав издания лишь 35 чудес,позже в часть экземпляров по личному указанию царя Алексея Михайловича было добавлено чудо

новоявленном кладезе". Все эти подробности, связанные с изданием Книги, изложены в предисловии Симона Азарьина.

В состав книжного собрания Государственного музея - заповедника "Коломенское" входят 2 экземпляра издания 1646 года, один из них с допечатанными листами, другой без них. Таким образом, перепитии взаимоотношений писателя и печатников середины XVII столетия дошли до наших дней.

Предисловие Симона Азарьина, открывающее Книгу о чудесах преподобного Сергия, упоминает агиографов предшествующих столетий; в первую очередь Епифания Премудрого и Пахомия Логофета. Однако писатель середины XVII века видел цель своего сочинения в изложении посмертных чудес Сергия Радонежского, часть которых свершилась буквально на глазах самого Симона Азарьина.

Желание оградить себя от гнева "самого того преподобнаго" и "опалного слова " от государя за "неисполнением царева приказу" привело Симона к созданию Книги о чудесах. Умелое применение элементов агиографического канона, традиционные самоуничижительные формулы прекрасно сочетаются в тексте предисловия Азарьина с постоянными ссылками на авторитет "сильных мира сего".

Так истинность чуда о новоявленном кладезе писатель аргументирует фактами выздоровления патриарха Иосифа и царя Алексея Михайловича. За признанием писателя: "Не древние же повести хочу поведати, но ныне в лето 7152 (1644) ..." [12], стоит его стремление к достоверности своего повествования. Личное свидетельство Азарьина о совершившемся чуде, участие его в событиях ("Мы же слышавше сия ... и повелеша сия написати, а над водою повелеша кладец обделати, еже и доныне зрим есть.." [13]) отражают своеобразие исторического мышления агиографа переломного XVII столетия.

Образ Сергия Радонежского по-разному воспринимается и интерпретируется агиографами XV и XVII столетий. Это об'ясняется не только своеобразием их писательских дарований, поскольку ярчайший

талант Епифания Премудрого,как и его современника Андрея Рублева, предопределил развитие древнерусской культуры XIV – XV столетий.

Епифания,как непосредственного свидетеля,волновали важнейшие подробности и решающие эпизоды жития героя,повлиявшие на формирование самого учения Сергия Радонежского и его ближайших сподвижников.Симон Азарьин,спустя два с лишним столетия обратившийся к личности Сергия Радонежского,во главу угла ставил фактографическое описание именно посмертных чудес,совершенных преподобным в XVII веке,в том числе,в трагический период осады поляками Троицкой Лавры и в первые годы правления царя Алексея Михайловича.

ПРИМЕЧАНИЯ

1.Кусков В.В. Благодатный воспитатель русского народного духа. //Советская библиография.М.,1992.Вып.1.С.40.

2.Грихин В.А. Жанровое своеобразие агиографических сочинений Епифания Премудрого. //Проблемы типологии и историии русской литературы.Пермь,1976.С.212.

3.Службы и жития Сергия и Никона.М.1646.Далее текст предисловия Епифания цитируется по этому изданию.

4.Бычков В.В. Эстетика поздней античности.М.,1981.С.208.

5.Грихин В.А. Проблемы стиля древнерусской агиографии.М., 1974.С.37.

6.Житие Феодосия Печерского.//Успенский сборник XII- XIII в.в. М.,1971.С.135.

7. Там же ......С.71.

8.Понырко Н.В. Кирилло-Епифаньевский житийный цикл и житийная традиция в выговской старообрядческой литературе. Труды отдела древнерусской литературы.т.XXIX.Вопросы истории русской средневековой литерату...

1974.С.С.156-157.

9.Уварова Н.М. Симон Азарьин как писатель середины XVII века . Автореферат кандидатской диссертации.М.1975.С.14.

10.Книга о чудесах преп.Сергия.Творение Симона Азарьина. //Памятники древней письменности и искусства.т.LXX (70). Спб.,1888.С.6.

11.- Там же.С.7.

12.- Там же.С.64.

13.- Там же.С.66.

Р.А.Симонов

Объяснение оригинальной трактовки "качеств" хронократоров в древнерусском астрологическом тексте ХУ в.

В полууставном сборнике ХУ в. из библиотеки Кирилло-Белозерского монастыря (ГПБ. Кир.-Бел.собр. № 22/ 1099) содержится статья "Часы на седмь дни. добры и средни и злы". Сборник, в котором находится статья, переписан известным древнерусским книжником Ефросином, относится к периоду 1450-1470 годов [1]. Ефросин был математически грамотным человеком, о чем говорит вышедшая из под его пера обработка "семитысячников", требовавших знаний в области календаря и развитой вычислительной культуры [2].

Впервые рассматриваемая статья была опубликована Н.С.Тихонравовым, его публикация воспроизведена (с раскрытием титл) Цв.Кристановым и Ив.Дуйчевым [3]. Ни Н.С.Тихонравов, ни болгарские авторы не касались существа памятника, если не считать косвенной оценки, выразившейся в помещении его последними в раздел "Астрологические тексты о добрых и плохих днях и часах.

Начинается произведение так: "В нед [еле] (воскресенье - Р.С.) час а҃ (1-й) добр, час ·в҃· (2-й) добр, час ·г҃· (3-й) зол, час ·д҃· (4-й) [с] редни , час ·є҃· (5-й) добр, час ·ѕ҃· (6-й) зол, час ·з҃· (7-й) средни , час ·и҃· (8-й) добр...".

---

1 Коган М.Д., Понырко Н.В., Рождественская М.В. Описание сборников ХУ в.// ТОДРЛ. Т.35. С.7.

2 Тулиров А.А. О датировке и месте создания календарно-математических текстов - "семитысячников"// Естественнонаучные представления Древней Руси. - М.:Наука, 1988. С.31.

3 Тихонравов Н. Памятники отреченной русской литературы. Т.П. М., 1863. С.382-384; Кристанов Цв., Дуйчев Ив. Естествознанието в средновековна България. София:Изд.БАН, 1954.С.502-505.

Последовательно характеристика воскресных суток доводится до 24-го часа. Затем характеризуются суточные часы понедельника, вторника, среды, четверга, пятницы и субботы, т.е. полностью часы всех суток недели. Содержание документа можно передать в виде таблицы с заменой словесных характеристик первыми буквами соответствующих слов: д - "добр", з - "зол", с - "средний" (см. табл.I).

Рассматриваемый документ связан с древневавилонскими представлениями астрологов о хронократорах: семи светилах - "руководителях", "владыках" или "покровителях" суток и суточных часов. По этим представлениям, хронократором воскресенья было Солнце, понедельника - Луна, вторника - Марс, среды - Меркурий, четверга - Юпитер, пятницы - Венера, субботы - Сатурн. Суточные часы "управлялись" теми же светилами в порядке их удаления от Земли. Наиболее удаленный - Сатурн, хронократор субботы - был "покровителем" и первого часа субботы. Следующий по удаленности - Юпитер - был хронократором второго часа субботы. Третий по удаленности от Земли, как считали древние наблюдатели, Марс, "управлял" третьим часом субботы. Четвертое светило - Солнце - "управляло" 4-м часом субботы. Пятая по удаленности от Земли - Венера - "управляла" 5-м часом субботы. Шестой - Меркурий - "управлял" 6-м часом субботы. Седьмая по удаленности от Земли, но первая по близости - Луна - "управляла" седьмым часом субботы. Затем цикл повторялся. Сатурн, кроме I-го часа, "управлял" также 8-м, I5-м и 22-м часами субботы. Юпитер, кроме 2-го часа, "управлял" также 9-м, I6-м и 23-м часами субботы. Марс, кроме 3-го часа, "управлял" также I0-м, I7-м и 24-м часами субботы. Солнце, кроме 4-го часа, "управляло" также II-м и I8-м часами субботы, а также

Таблица I

дни \ часы	I	2	3	4	5	6	7	8	9	IO	II	I2	I3	I4	I5	I6	I7	I8	I9	20	2I	22	23	24
воскресенье	д	д	з	с	д	з	с	д	д	з	с	д	з	с	д	д	з	с	д	з	с	д	д	з
понедельник	с	д	з	с	д	д	з	с	д	з	с	д	д	з	с	д	з	с	д	д	з	с	д	з
вторник	с	д	д	з	с	д	з	с	д	д	з	с	д	з	с	д	д	з	с	д	з	с	д	д
среда	з	с	д	з	с	д	д	з	с	д	з	с	д	д	з	с	д	з	с	д	д	з	с	д
четверг	з	с	д	д	з	с	д	з	с	д	д	з	с	д	з	с	д	д	з	с	д	з	с	д
пятница	д	з	с	д	з	с	д	д	з	с	д	з	с	д	д	з	с	д	з	с	д	д	з	с
суббота	д	з	с	д	д	з	с	д	з	с	д	д	з	с	д	з	с	д	д	з	с	д	з	с

25-м часом, который являлся I-м часом следующих суток - воскресенья. Выше говорилось, что Солнце - хронократор воскресенья, но без расчетного обоснования этого. Теперь понятно, почему Солнце "покровитель" воскресенья. Это получается автоматически, если исходить из предпосылки, что за основу счета берется принцип удаленности семи светил от Земли, а в качестве хронократора субботы принимается наиболее удаленная планета - Сатурн. Тогда при "прокатке" планетарного цикла по суточным часам хронократорами 25-го часа, т.е. первого часа следующих суток, а с ним и "руководителями" дней недели последовательно будут: "покровителем" воскресенья - Солнце, понедельника - Луна и т.д. Эта числовая магия была придумана, как считают историки науки, древними вавилонянами [I].

Через греков и римлян она получила распространение в христианских странах, но была известна и на мусульманском Востоке. Чтобы убедиться в этом, дадим слово Бируни (973-1048): "Каково разделение дней по планетам? Первый час первого дня, то есть воскресенья, относится к светилу, являющемуся причиной дня и ночи, то есть к Солнцу. Второй час относится к планете, которая следует за ним по порядку сверху вниз, то есть к Венере, третий час - Меркурию, четвертый - к Луне, пятый - к Сатурну, шестой - к Юпитеру, седьмой - к Марсу, восьмой - снова к Солнцу и в этом порядке до второго дня, то есть до понедельника, первый час которого относится к Луне, второй к Сатурну, и по этому образцу до следующего воскресенья, первый час которого снова относится к Солнцу. Так определя-

---

[I] Климишин И.А. Календарь и хронология. 2-е изд. М.: Наука, 1985. С.41.

ются владыки часов каждого дня, являющиеся светилами, к которым относятся эти часы, и владыки дней - владыки их первых часов" [1].

Обозначая светила первой или двумя первыми буквами: Солнце - со, Луна - л, Марс - ма, Меркурий - ме, Юпитер - ю, Венера - в, Сатурн - са, составим таблицу хронократоров суточных часов дней недели (см. табл2).

Сопоставим между собой таблицы I и 2. Первая будет таблицей "качеств" хронократоров - светил при условии выполнения двух условий. Во-первых, должны совпадать характеристики семи идущих подряд светил, взятых в любом месте таблиц. Во-вторых, эти характеристики должны соответствовать принятым в астрологической литературе. Первое условие выполняется. Чтобы убедиться в этом, возьмем в качестве базовых характеристик светил "руководящих"первыми семью часами воскресенья. Соответствующие хронократоры в табл.2 (первые семь значений I-й строки) идут в такой последовательности: со - Солнце, в - Венера, ме - Меркурий, л - Луна, са - Сатурн, ю - Юпитер, ма - Марс. "Качества" на таком же месте табл. I (первые семь значений I-й строки) так характеризуют эти светила: Солнце - д (оброе), Венера - д (обрая), Меркурий - з (лой), Луна - с (редняя), Сатурн - д (обрый), Юпитер - з (лой), Марс - с (редний). Для выполнения первого условия необходимо, чтобы семь любых, идущих подряд светил тыбл.2, имели "качества" базовых характеристик. Например, хронократором дней недели (первые знаки первого вертикального ряда табл.2) будут иметь следующие характеристики (первые знаки первого вертикального ряда табл.I): воскресенье - Солнце - д (оброе), понедельник - Луна - с (редняя), вторник - Марс - с (редний), среда - Меркурий - з (лой), четверг - Юпи-

[1] Абу Рейхан Бируни. Избранные произведения. Т.УI. - Ташкент: Фан, 1975. С.182.

Таблица 2

дни \ часы	I	2	3	4	5	6	7	8	9	I0	II	I2	I3	I4	I5	I6	I7	I8	I9	20	2I	22	23	24
воскресенье	со	в	ме	л	са	ю	ма	со	в	ме	л	са	ю	ма	со	в	ме	л	са	ю	ма	со	в	ме
понедельник	л	са	ю	ма	со	в	ме	л	са	ю	ма	со	в	ме	л	са	ю	ма	со	в	ме	л	са	ю
вторник	ма	со	в	м	л	са	ю	ма	со	в	ме	л	са	ю	ма	со	в	ме	л	са	ю	ма	со	в
среда	ме	л	са	ю	ма	со	в	ме	л	са	ю	ма	со	в	ме	л	са	ю	ма	со	в	ме	л	са
четверг	ю	ма	со	в	ме	л	са	ю	ма	со	в	ме	л	са	ю	ма	со	в	ме	л	са	ю	ма	со
пятница	в	ме	л	са	ю	ма	со	в	ме	л	са	ю	ма	со	в	ме	л	са	ю	ма	со	в	ме	л
суббота	са	ю	ма	со	в	ме	л	са	ю	ма	со	в	ме	л	са	ю	ма	со	в	ме	л	са	ю	ма

тер - з (лой), пятница - Венера - д (обрая), суббота - Сатурн - д (обрый). Характеристики "качеств" светил совпадают. Этот вывод справедлив для любого ряда последовательных значений, взятых в любом месте табл.2, и сопоставленных с точно таким же участком табл.I. Таким образом, первое условие выполняется.

Второе условие не выполняется. "Качества" хронократоров, которые получаются при сопоставлении таблиц I и 2, не совпадают с каноническими характеристиками, принятыми в астрологии. Наиболее раннее описание "качеств" семи светил известно по труду Птолемея (ок. 87-165 гг.), где приводятся следующие характеристики: Юпитер, Венера и Луна - добрые ("благотворные"), Сатурн и Марс - злые ("неблаготворные"); Солнце и Меркурий - средние [I]. Бируни указывает те же "качества" семи светил, но сообщает, что у индийцев существует еще иная шкала оценки: Юпитер и Венера - добрые ("всегда благоприятные"); Сатурн и Солнце - злые ("всегда зловещие"); Меркурий и Луна - средние [2].

Характеристики светил в рассматриваемом древнерусском тексте отличаются как от птолемеевской, так и от индийской трактовки. Однако есть памятник, с которым существует заметное сходство в оценке хронократоров. Это древнерусская рукопись "Псалтырь с восследованием" кон.ХУ - нач. ХУI в. (ОР ГБЛ. Ф.354. № I4). На последнем листе рукописи приводится комплекс таблиц, озаглавленный "По сему часы разумети дневные и ночные". В составе комплекса имеется таблица, характеризующая следующим образом

I Леманн [А.] Иллюстрированная история суеверий и волшебства от древности до наших дней. - М., 1901. С.161,162.

2 Абу Рейхан Бируни. Избранные произведения. Т.УI. Ташкент: Фан, 1975. С.180.

"качества" хронократоров: Сатурн - д (обр), Юпитер - с (средний), Марс - з (ол), Солнце - д (обро), Венера - д (обра), Меркурий - з (ол), Луна - с (редняя). Сравнивая характеристики светил (птолемеевскую, индийскую и двух русских) (см. табл. 3) заключаем, что птолемеевская и индийская оценки совпадают в пяти случаях из семи: для Марса, Меркурия, Юпитера, Венеры и Сатурна. "Качества" хронократоров в русских рукописях также совпадают в 5-ти случаях из 7-ми, но для другого набора светил: Солнца, Луны, Меркурия, Венеры и Сатурна. Причем, несовпадающие характеристики Марса и Юпитера связаны инверсионно, что нельзя сказать о несовпадающих оценках "качеств" Солнца и Луны у Птолемея и индийцев. Качество несовпадений иное: у Птолемея и индийцев разница могла быть обусловлена принципиальными мотивами, а в русских списках - случайной инверсией (перестановкой) знаков. Между четырьмя трактовками имеется всего одно общее совпадение: характеристика Венеры как доброго светила.

Таблица 3

	Солнце	Луна	Марс	Меркурий	Юпитер	Венера	Сатурн
Птолемей	с	Д	З	с	Д	Д	З
Индийцы	З	с	З	с	Д	Д	З
Ефросин(?)	Д	с	с	З	З	Д	Д
"Псалтырь с восследованием"	Д	с	З	З	с	Д	Д

Отличная от птолемеевской характеристика индейцами обусловлена пониманием астрологической "природы" светил, как ее характеризует Бируни: "Сатурн и Марс - зловещие всегда, Сатурн боль-

ше, Марс меньше. Юпитер и Венера - благоприятные всегда, Юпитер больше, Венера меньше... Солнце бывает благоприятным, когда оно в аспекте и далеко, и зловещим, когда оно в соединении и близко. Меркурий также может быть зловещим и благоприятным... Луна по природе благоприятна, но ее положение по отношению к другим светилам быстро меняется вследствие ее движения" [I]. По мнению индейцев, Солнце всегда зловеще, наряду с Сатурном и Марсом. "Зловещесть" Солнца не отрицается и Бируни, выступающего последователем Птолемея; только она проявляется в особом положении Солнца по отношению к другому светилу: они должны находиться на одной линии, проходящей через Землю. Луна, по словам Бируни, по своей природе благоприятна, но может приобретать и другие качества, т.е. отличается неопределенностью "поведения". Это согласуется с ее оценкой индийцами, как благоприятной или неблагоприятной в зависимости от положения на небосводе. Таким образом, характеристика индийцами Солнца и Луны не противоречит птолемеевской, но отражает не основное "качество" светил, а дополнительное, обусловленное их особым расположением по отношению к другим светилам.

Как птолемеевская традиция, сторонником которой выступает Бируни, так и индийцы выделяют светила, которые не меняют своих "качеств". Это Сатурн и Марс как всегда злые, и Юпитер и Венера как всегда добрые. Нарушение этого канона можно рассматривать как астрологическое "инакомыслие", каковым отличаются обе древнерусские характеристики хронократоров. Особенно в них примечательной является оценка зловещего Сатурна

[I] Абу Рейхан Бируни. Избранные произведения. Т.УI. С.I79-I80.

как доброго светила (см. табл.3).

Чем обусловлено астрологическое "инакомыслие" древнерусских текстов? Не претендуя на окончательное решение вопроса, рассмотрю ситуацию, при которой в процессе расчета "качеств" хронократоров суточных часов могла появиться оригинальная характеристика семи светил, отличная от птолемеевской.

Перед Ефросином, если он был автором соответствующих расчетов, стояла примерно такая же задача, как при составлении табл.I. Надо было семь знаков (с, д, с, д, з, д, з), характеризующих "качества" Солнца, Венеры, Меркурия, Луны, Сатурна, Юпитера и Марса последовательно откладывать в горизонтальных рядах (для 24 часов), начиная с воскресенья. Получится каноническая (птолемеевская) таблица "качеств" хронократоров суточных часов для дней недели (см. табл.4).

Располагая такой таблицей, Ефросин или кто-то другой мог приступить к расписанию "часов на семь дней: добрых и средних и злых". В соответствии с началом сохранившейся статьи XV в. он написал бы: "В неделе час I-й средний ,час 2-й добр, час 3-й средний, час 4-й добр, час 5-й зол, час 6-й добр, час 7-й зол, час 8-й средний..." (см. первые восемь знаков верхнего горизонтального ряда табл.4). Такой текст соответствовал бы птолемеевской традиции, но коренным образом отличался от представленного в рассматриваемой древнерусской рукописи.

При составлении табл.4, за основу положен цикл светил по их удаленности от Земли, как того требует древневавилонская астрологическая традиция. Но существует еще один цикл светил - по дням недели, их "качества" образуют такую последовательность: с, д, з, с, д, д, з . Ефросин мог спутать циклы, вместо первого употребить второй. Действительно, как

Таблица 4

дни \ часы	I	2	3	4	5	6	7	8	9	IO	II	I2	I3	I4	I5	I6	I7	I8	19	20	21	22	23	24
воскресенье	с	д	с	д	з	д	з	с	д	с	д	з	д	з	с	д	с	д	з	д	з	с	д	с
понедельник	д	з	д	з	с	д	с	д	з	д	з	с	д	с	д	з	д	з	с	д	с	д	з	д
вторник	з	с	д	с	д	з	д	з	с	д	с	д	з	д	з	с	д	с	д	з	д	з	с	д
среда	с	д	з	д	з	с	д	с	д	з	д	з	с	д	с	д	з	д	з	с	д	с	д	з
четверг	д	з	с	д	с	д	з	д	з	с	д	с	д	з	д	з	с	д	с	д	з	д	з	с
пятница	д	с	д	з	д	з	с	д	с	д	з	д	з	с	д	с	д	з	д	з	с	д	с	д
суббота	з	д	з	с	д	с	д	з	д	з	с	д	с	д	з	д	з	с	д	с	д	з	д	з

видно из табл.I, ряд понедельника начинается этими семью значениями, которые далее "прогоняются" по всей таблице. При этом воскресные значения ее будут замыкать (см. табл.5).

Почему за начало отсчета взят понедельник, а не воскресенье? Древнерусские наименования дней недели структурно обуславливают такой счет. То, что понедельник должен идти на первом месте, обуславливается названием следующего за ним вторника, а также четвергом и пятницей, идущими соответственно на 4-м и 5-м местах (см. табл.5). Суббота и воскресенье ("неделя") не содержат в своих названиях характеристик порядка следования. Ее содержит название понедельника, как следующего после воскресенья, по древнерусски "недели", отсюда – понедельник. Однако и при счете дней, когда воскресенье идет на седьмом месте, понедельник следующей недели идет за воскресеньем. Поэтому название "понедельник" не противоречит недельному счету дней с воскресеньем на седьмом месте. Явный след недельного счета с воскресенья, как будто бы, отражает среда, как название дня, находящегося точно посередине недели – на 4-м месте, начиная с воскресенья. Но и здесь нет окончательной ясности, т.к. серединой недели можно считать три центральных дня, а они как раз начинаются со среды при недельном счете с понедельника. Возможно, древняя народная привычка вести счет с понедельника (а не с воскресенья) отражается в современной традиции счета дней недели с понедельника: например, в расписаниях Аэрофлота дни недели передаются цифрами: I – понедельник, 2– вторник, ... 7 – воскресенье.

Ефросин или кто-то другой мог исходить из представления, что первым днем недели является понедельник и отсчет "качеств" хронократоров, поэтому начал с этого дня, как в табл.5. Таб-

Таблица 5

часы / дни	I	2	3	4	5	6	7	8	9	I0	II	I2	I3	I4	I5	I6	I7	I8	I9	20	2I	22	23	24
понедельник	с	д	з	с	д	д	з	с	д	з	с	д	д	з	с	д	з	с	д	д	з	с	д	з
вторник	с	д	д	з	с	д	з	с	д	д	з	с	д	з	с	д	д	з	с	д	з	с	д	д
среда	з	с	д	з	с	д	д	з	с	д	з	с	д	д	з	с	д	з	с	д	д	з	с	д
четверг	з	с	д	д	з	с	д	з	с	д	д	з	с	д	з	с	д	д	з	с	д	з	с	д
пятница	д	з	с	д	з	с	д	д	з	с	д	з	с	д	д	з	с	д	з	с	д	д	з	с
суббота	д	з	с	д	д	з	с	д	з	с	д	д	з	с	д	з	с	д	д	з	с	д	з	с
воскресенье	д	д	з	с	д	з	с	д	д	з	с	д	з	с	д	д	з	с	д	з	с	д	д	з

лица 5 – это модель расчетов, лежащих в основе статьи "Часы на седмь дней...". При ее окончательном оформлении, на первое место было переставлено воскресенье, как того требовала византийская традиция. Текст поэтому стал начинаться словами: "В неделе час I-й добр, час 2-й добр, час третий – зол" и т.д. – в соответствии с последним рядом значений табл.5 (для воскресенья). В окончательном виде статья "Часы на седмь дн-и..." моделируется табл.I, которая отличается от табл.5 только тем, что воскресенный ряд суточных "качеств" хронократоров перенесен с последнего места на первое.

Таким образом мог появиться оригинальный ряд "качеств" хронократоров дней недели: Солнце (воскресенье) – доброе, Луна (понедельник) – средняя, Марс (вторник) – средний, Меркурий (среда) – злой, Юпитер (четверг) – злой, Венера (пятница) – добрая, Сатурн (суббота) – добрый. Глубокой традиции, как например, птолемеевская, этот набор значений не имел. Поэтому при его воспроизведении могли возникать "осечки" в виде перестановки местами символических обозначений "качеств" светил. Так, в упомянутой таблице в рукописи "Псалтырь с восследованием" кон. ХУ – нач. ХУI вв. Марс имеет характеристику злого, а Юпитер – среднего светила (в статье "Часы на седмь дн-и..." наоборот). Марс и Юпитер расположены в таблице по соседству, после Сатурна, т.е. в порядке удаленности от Земли. Не исключено, что перестановка "качеств" хронократоров здесь появилась в результате случайной оплошности писца при копировании памятника.

Предложенное объяснение оригинальных характеристик хронократоров в древнерусских текстах предполагает недостаточно уверенное владение календарно-астрологическими знаниями их составителями. Во 2-й половине ХУ в. на Руси интерес к астрологии

не поддерживался и не развивался представлениями западноевропейской науки, как это стало в ХУI-ХУП вв., когда у российских государей появились придворные астрологи [I]. В более ранний период астрология на Руси могла пробавляться деятельностью доморощенных мудрецов типа Ефросина. Поэтому нет ничего удивительного, что при этом могли произойти те особенности в расчетах, которые обуславливались недостаточно глубоким знанием элементов астрологии, что и породило оригинальные характеристики хронократоров. Если справедлива предложенная трактовка рассматриваемого астрологического текста ХУ в., несмотря на его отклонение от птолемеевской традиции, он должен рассматриваться как важное явление древнерусской культуры. Среди астрологических произведений русской письменной традиции большинство составляют безымянные переводы и переработки. Ряд астрологических произведений атрибутируется придворному астрологу и врачу Николаю Булеву (I-я половина ХУI в.). Недавно введено в древнерусскую науку новое имя - Иван Рыков, составлявший календарно-астрологические компиляции в конце ХУI в.[2]. Сохранились небольшие трактаты по медицинской астрологии придворных врачей 3-й четверти ХУП в. - Льва Личюфинуса Богдановича и Самуила Коллинса [3]. Известны два прогностических письма Андреаса Энгельгардта, написанных по запросу царя Алексея Михайловича [4]. Теперь к этим данным прибавля-

---

[I] Симонов Р.А. Российские придворные "математики" ХУI-ХУПвв.- Вопросы истории. 1986. № I. С.76-84.

[2] Турилов А.А., Чернецов А.В. Новое имя в истории русской культуры. - Природа. 1985. № 9. С.88-97.

[3] Богданов П.А. О рассуждении Самуила Коллинса// Естественнонаучные представления Древней Руси. - М.:Наука,1988. С.204-208.

[4] Богданов А.П., Симонов Р.А. Прогностические письма доктора Андреаса Энгельгардта царю Алексею Михайловичу; Там же. С.187-204.

ется результат русских оригинальных расчетов в области астрологии, полученных в ХУ в. и, возможно, принадлежащих Ефросину.

Судя по комплексу таблиц в "Псалтыри с восследованием" конца ХУ - нач. ХУI вв., оригинальная версия "качеств" хронократоров получила известность в просвещенных русских кругах. Комплекс является астрологическим "вечным календарем" для определения хронократоров дневных и отдельно ночных часов любой даты юлианского летосчисления. Такой календарь мог появиться в результате серьезной творческой календарно-математической работы на уровне передовых знаний европейской науки ХУ в. Вместе с тем ничто не противоречило в нем расчетно-календарной традиции, существовавшей на Руси с XII-XIII вв. Новым было использование идеи хронократоров, каковая "уводила" поиски источника за русские пределы. Теперь, на основе проведенного анализа статьи "Часы на седмь дни..." можно заключить, что астрологический "вечный календарь" в списке конца ХУ - нач. ХУI в. был разработан на Руси, т.к. в нем используется оригинальная шкала "качеств" хронократоров, близкая к возникшей здесь же во 2-й половине ХУ в. Вместе оба памятника - рассматриваемая статья и астрологический "вечный календарь" - свидетельствуют о том, что на Руси в ХУ в. произошел своеобразный "всплеск" творческой мысли в области календарно-расчетной деятельности, обусловленный интересом к астрологии.

По времени русская вычислительная астрология почти совпадает с деятельностью "жидоствующих". Так сборник Ефросина № 22/1099, в котором содержится статья "Часы на седмь дни" датируется периодом 1450-1470 гг., а появление предпологаемого родоначальника ереси Захарии Скары в Новгороде относится к

1471 г. Хронологическая близость наводит на мысль о возможности определенной роли ереси "жидовствующих" в возникновении вычислительной астрологии на Руси в ХУ в. Известен один деятель, творчество которого связано с вычислительной астрологией, - Ефросин. Поэтому интересен вопрос, как оставленное им книжное наследие согласуется с новгородско-московской ересью. Таким вопросом задавался и Я.С.Лурье, а отвечал на него отрицательно: "Никаких черт "жидовства" не обнаруживаем мы и в других текстах ефросиновских сборников" [I].

По-видимому, в ХУ в. на Руси возникли два очага вычислительной астрологии. Один был связан с русской "народной" астрологией с ее добрыми и злыми днями (часами) и вычислительной календарной традицией, восходящей к ХП в. (Кирик Новгородец). Второй обусловлен распространением ереси "жидовствующих" с элементами "научной" астрологии, включающей предвычисление астрономических явлений - определенных лунных фаз, солнечных и лунных затмений-по "Шестокрылу".

[I] Лурье Я.С. Литературная и культурно-просветительная деятельность Ефросина в конце ХУ в.// ТОДРЛ. Т.ХУП. Л., 1961. С.146.

Блудилина Н.Д.

ВНУТРЕННИЙ МИР ЧЕЛОВЕКА В ИЗОБРАЖЕНИИ НИЛА СОРСКОГО

Этическое миропонимание Нила Сорского: особое отношение к человеку, сознание ценности его внутренней жизни, индивидуальных переживаний отразилось в особом художественном видении древнерусского писателя, в его стремлении передать эмоциональный мир личности. Столь пристальный интерес к психологии человека родился у Нила Сорского под влиянием богословской исихастской литературы.

Исихазм, как этико-аскетическое учение о пути человека к единению с богом через "очищение сердца" слезами и через сосредоточение сознания в самом себе, был создан египетскими и синайскими аскетами IV–VII вв.: Макарием Египетским, Евагрием, Иоанном Лествичником. В XIV в. исихазм претерпевает обновление и развитие. Григорий Синаит был основоположником византийского мистического движения на Афоне, где он написал религиозно-философские произведения, посвященные обоснованию аскетизма и обобщающие многовековой опыт монастырской созерцательной мистики. "В тиши афонских пустынь и келий множилось число учеников и последователей прибывшего на Афон после скитаний по восточному средиземноморью Григория Синаита, -пишет П. Сырку, -который обучал их древней, но почти забытой технике "умного делания", технике исихии, "безмолвия"[1]. Источниками богословских трудов Григория Синаита были труды мистиков: Иоанна Синайского, Симеона Нового Богослова, Никиты Стефата, Филофея Синаита

и других. Из всех представителей исихазма Григорий Синаит оказал наибольшее влияние на религиозно-психологические учения Древней Руси, в том числе и на учение Нила Сорского. С именем Григория Паламы, византийского богослова и церковного деятеля XIV в., был связан период теоретического, философского выражения и обоснования исихазма [2]. В своих богословских трудах Григорий Палама обращал внимание на роль внешних чувств в формировании личности. Он утверждал, что чувственные образы происходят от тела и что они являются зеркальным отражением внешних предметов. В сочинениях Григория Синаита и Григория Паламы развивалась сложная система восхождения духа к божеству, учение о самонаблюдении, цель которых- нравственное самосовершенствование, у Иоанна Синайского раскрывалась целая лестница добродетелей [3].

В богословской литературе встречались сложные психологические наблюдения, посвященные разбору таких явлений, как восприятие, внимание, разум, чувство и т.д., обсуждались вопросы свободы воли и давался тонкий самоанализ. Д.С. Лихачев обратил внимание, что "эти богословские трактаты не рассматривают человеческую психологию как целое, не знают понятия характера. В них говорится об отдельных психологических состояниях, чувствах и страстях, но не об их носителях" [4].

На основании сочинений таких "отцов церкви", как Иоанн Лествичник и Филофей Синайский, Нил Сорский создает психологическую теорию развития страсти, он различает пять периодов её развития: прилог, сочетание, сложение, пленение и собственно страсть. Этой теории заволжский старец посвящает первую главу

своего богословского трактата. Определение периодов развития страсти он полностью заимствует у Иоанна Синайского.

Это убедительно доказывает сравнительное сопоставление их сочинений:

Нил Сорский	Иоанн Лествичник
"Прилог...инии помысел прост, или образ прилучшаюся , новоявление в сердце вносим, и уму объявляющеся "[5].	"Прилог есть простое слово (мысль), или образ какого-либо предмета, вновь являющийся уму и просимый в сердце"[6].
"Съчатание... еже глаголати к явльшемуся по страсти или бестрастие... сие не всяко безгрешно..."(18).	"Сочетание есть собеседование с явившимся образом со страстью или безстрастно...Это не совсем безгрешно" [6].
"Сложение-преклонение съесластнодуши к явльшемуся помыслу или образу бываемо"(19).	"Сосложение-есть склонение души к виданному, соединенное с услаждением"[6].
"Пленение-или нужное и невольное сердца отведениа или пребывательное въсъкупление к прилучшемуся и изящного нашего устроенна губительное"(18).	"Пленение есть насильное и невольное увлечение сердца увиденным или совершенное с ним слитие, разоряющее наше доброе устроение" [6].
"Страсть же,... иже временем дльгым в души гнездяся, и якоже в нрав прочие ту, еже к неи	"Страстию-называют такое похотливое расположение, которое, вгнездившись в

Нил Сорский	Иоанн Лествичник
обычаем привед, и самоизволие прочее в нем и самоусвоение приходящу, обуревающи присно страстными помыслы"(18).	душу, соделывается потом чрез долгий навык, как бы природным её свойством, так что душа уже произвольно и сама собою стремится к удовлетворению его"[7].

Важно отметить, что Нил Сорский следует за эмоциональным изложением Иоанном Лествичником постепенного зарождения страсти из "помысла", а не за сухими , логичными умозаключениями Филофея Синайского, далекими от описания душевных движений человека. Филофей Синайский определяет "прилог" как "прира-жение, действие, когда брошенная вещь ударяется в то, на что брошена", а "сочетание-содвоение, внимание сковано предметом так, что только и есть что душа да предмет приразившийся к её занявший"[8]. Эти схоластические рассуждения, лишенные эмоций, оказались чужды Нилу Сорскому -он их не заимствует, хотя по своей идее они близки к теории Иоанна Синайского.

Для заволжского старца был важен не идейный смысл этой психологической теории, а - попытка раскрыть таинства внутреннего мира человека; мир его души, чувств, проследить за различными нюансами "сердечных" движений личности. Поэтому Нил Сорский не останавливается на определениях периодов развития страсти по Иоанну Синайскому, а даёт подробную характеристику каждого из них, не заимствованную, а основанную на конкретном материале, на жизненных наблюдениях. Например, о "страсти"

заволжский старец писал, что она чаще возникает, "егда кого любо вещь страстну начясте представляет враг человеку, и паче иннех вжизает его на любовь ея, и аще хощет, аще не хощет, побеждаетеся от нея мыслене" (I9). В этом рассуждении еще сказывается влияние богословских трудов исихастов, но ниже Нил Сорский даёт объяснение, основанное на анализе человеческой психологии: "Наипаче же её бывает, аще будет преже от небрежения о мнозе съчетался и събеседовал, сиречь мыслил произволением, о той вещи неподобне" (I9). В главе посвященной периодам развития страсти, описание психологических состояний немного схематично и абстрактно, но особое отношение к душевному миру человека проявляется в эмоциональной приподнятости речи, которая вдруг вторгается в спокойное течение богословских рассуждений древнерусского писателя: "...се же есть нужное и невольное сердца отведение, егда пленен будет ум помыслы, сиречь нуждено отведется на лукавыя мысли...Егда же яко бурею и волнами носим и от устроения благо изводим и лукавым мыслям, не могли в тихое и мирное устроение прийти" (I7). Особый эмоциональный тон создается и ритмико-синтаксическими повторами однородных членов предложения, союзов: "...и аще убо кто в предспеянии и приял помощь от бога..., аще ли же новоначален сый и немощен..., аще вмале съгласит лукавому помыслу..." (I9;I7). Наивысшей эмоциональности повествование достигает к концу главы, завершающейся выразительной метафорой: "В всех бо сих аще не хранится кто, сей съвершает и любодействует помыслы в сердци..., сам пещь страсте запаляет, яко зверя вводя

лукавна помыслы" (20). И все же в этой психологической теории Нил Сорский больше проявляет себя как философ-богослов, нежели писатель: он чаще теоретизирует на тему о развитии чувств, а не описывает их.

Но этой теории заволжский старец не уделяет много внимания. От довольно абстрактных рассуждений о "прилоге" и развитии "страсти" он переходит в пятой главе своего трактата к конкретному описанию порочных "помыслов", которые он разделяет на восемь категорий: "1.чревообъястный, 2.блудный, 3.сребролюбивый, 4.гневный, 5.печальный, 6.уныния, 7.тщеславный, 8.гордостный" (38). Учение Нила Сорского о "дурных помыслах" представляет собой цельную стройно составленную систему, но не новую: такой "набор" порочных страстей можно встретить в любом произведении "учительной" литературы и русской, и византийской. Но автор "Предания" останавливается на психологическом анализе этих "помыслов". Он погружается во внутренний мир человека, исследует природу каждого из восьми чувств. Нил Сорский разлагает душевные движения на их первичные состояния и отсюда начинает анализ нравственной психологии человека. Каждый помысел, страсть рассматриваются им во всех видах и оттенках чувств, исследуются психологические особенности каждого порока, но в то же время не остаются без внимания и физиологические основы страсти. Нилу Сорскому как мыслителю было свойственно невольное желание заглянуть в "сокровенную суть" явлений, которая скрыта под их внешней оболочкой. "Възведи око телесне или душевне,- призывал

он в своих "II главах,"- противу времени и меры силы своеа" (45).

Древнерусский писатель приходил к интересным выводам о противоположности внешней и внутренней сути явлений: "аще бо и по внешнему мнятся жестока, внутрь же исполнь пользы", "мнящася бо его благая- по-видимому суть блага, внутрь же исполнена много зла"[9]. Может быть, поэтому столь внимателен и верен взгляд Нила Сорского-писателя, когда он анализирует внутренний мир человека: "Целомудрие же и чистота не внешнее точию житие, но потаеныи сердца человек" (43).

"Психологическое" направление творчества Нила Сорского было обусловлено не только влиянием византийской богословской литературы, но и русской "учительной" литературы XI-XIУ веков на темы общественной и личной морали христианина. Интересны высказывания В.П. Адриановой-Перетц о литературе этого периода: "...древнерусские "слова" и "поучения" о том, "како жити всякому человеку" или "каждому христианину", дают богатый материал для суждения об уменье русских авторов вникать в психологические побуждения и переживания человека"[10]. Творчество Нила Сорского с "учительной" литературой Киевской Руси объединяет не только общая тема-обличение пороков, но и "правдивость психологических наблюдений" над ними. В "поучениях" той литературы были уже сформированы некоторые теоретические представления о психологии человека, хотя и опиравшиеся на авторитет византийской литературы[11]. Русские авторы приходили к мысли, что "нрав" человека не является данным

ему по "естеству", а слагается постепенно "обычаем", то есть привычкой к определенным побуждениям и поступкам:"Да не хулим естества нашего, житье бо се добро и зло обычаем бывает "[12]. Вспомним теорию Нила Сорского о зарождении страсти из одного "помысла", впечатления и превращении её в губительный порок, "гнездящейся" в душе человека.

Авторы "поучений" и заволжский старец обязательным для христианина "делам": воздержанию, посту, милостыне, предпочитают любовь, смирение, "покорение и братолюбие"[11]. Нил Сорский писал в "Предании" о "душевной" милостыне,которая "вышшим есть телесная", и утверждал, что "лучшее да бывает, еже есть... полезно душам" (6). Дела и для Нила , и для авторов "поучительных слов" только тогда ценны, когда "нрав" и "помыслы" соответствуют им. "Учительная"литература требовала, чтобы человек "познал" себя, внимательно "испытал" свои побуждения[11]. Нил Сорский так же придавал "самопознанию" большое значение: оно направляло человека на путь самосовершенствования: "того ради на всяко время подобает нам испытывати себе опасно чювствене и мыслене" (55). Целью "учительной" литературы было направить человека на путь истинный и убедить его в порочности не только некоторых поступков, но и душевных побуждений, которыми они вызваны. Древнерусские писатели именно в изображении порочных"страстей" стремились проникнуть во внутренний мир человека, в причины, порождающие порочное его поведение, в следствие этого порока для человека.

Остановимся на поучениях, которые анализируют различные "отрицательные" душевные состояния человека. В "Слове о гневе" дано описание поведения человека,"предающего возбешению гневному", в приступе гнева он "не чюет, что творит, аще и злая словиа износит"[12]. Другое "слово" показывает, как угнетающе действует гнев на душевное состояние:"дух бо гневный в нашем сердце седяет, очи разумеи темными мятежи ослепляет. Да уже ни разсуждения полезных стяжати можем,ни духовного разума обрести, ни совета блага удержати"[13]. Нил Сорский выразительно и с тонким знанием человеческой психологии описывает, как "гневныи дух томит злопомнениа понуждаа держати и поощряа в ярости зло воздати оскорбившему"(48).

Автор "слов о гневе" подмечает характерные черты этого отрицательного чувства, а Нил Сорский показывает взаимосвязь, взаимообусловленность эмоций во внутреннем мире человека, в данном случае он гнев связывает со злопамятностью и яростью.

Правдивое психологическое наблюдение можно найти у заволжского старца при описании "помысла" тщеславия : "Аще ли же кто когда хвалити нас начнет,... достойны сътворяа нас чести величества и престол высоты, яко паче инех суща, абие множество... съгрешенни наших...въспомянем, или едино кое злеище, и удержав в уме рци: аще достоин суть таковая делающи похвал сих?" (56). Средство, предлагаемое Нилом Сорским для победы над тщеславием, психологически мотивировано,говорит о глубоком понимании им внутренней эмоциональной жизни человека.

Феодосий Печерский также раскрывает характер тщеславия, описывая поведение воинов: "Они за тщую славу и изгыбьющую не помнят ни жены, ни детей, ни имений, да что мню имение, еже есть чуже всего, - но и главы своея ни во что же помнят да бы чем непосрамлено быти" [14]. Если Нил Сорский, описывая отрицательные эмоции человека, абстрагируется от их носителя, то Феодосий Печерский делает наблюдения над психологией отдельной общественной группы -воинов.

Осуждая "сребролюбие", "учительная" литература дает характеристику этой страсти в её конкретном проявлении в "нраве" и поведении человека. Душа "сребролюбца" в изображении автора "Слова", "яко не лепо есть нынешними пещися но паче вечными", "тлеет зрящи блистания златного", "яко бо море не наполнится, многи реки приемля, тако и ум человечь несыт есть, много имения собирая"[15].Бесполезность и суетность "стежания" выразительно изобразил и Нил Сорский:"Аще бо и весь мир приобрящем, но в гроб вселимся, ничтоже от мира сего вземше, ни красоты, ни славы, ни чести, ни иного коего наслаждениа житейского" (65). Здесь особая эмоциональная приподнятость речи автора создается ритмическими повторами однородных членов предложения и союзов, путем лексического и фонетического отбора слов (слова с шипящими звуками: приобрящем, ничтоже, вземше, наслаждения, житейского).Образно и экспрессивно изобразил "несытость имения" Серапион Владимирский : "Аки зверье жадают насытитися плоти, тако и мы жадаем и не перестанем, абы всех погубити, а горькое то имение и кровавое к

собе погребити. Зверье едше насыщаются, мы же насытитися не можем, того добывше другаго желаем" [16].

Мы можем вполне оценить, как достаточно глубоко умели анализировать "помыслы" человека авторы "поучений", и , безусловно, эта сторона их творчества не могла не повлиять на психологическое направление сочинений Нила Сорского. Но и литературная, стилевая манера заволжского старца восходит в какой-то мере к традициям "учительского красноречия" Киевской Руси. Авторы поучений стремились сделать свои наставления, предостережения и обличения наиболее убедительными для читателя, используя при этом доступные и несложные художественные приемы. Сравнения,метафоры и другие поэтические тропы обычно основывались на жизненных наблюдениях.Авторы слов часто прибегают к примерам из быта, из жизни природы и т.п., придавая особую наглядность своим психологическим наблюдениям.

Нил Сорский во многом следует этой "старой" стилевой традиции. У него не встретишь характерные для ХУ века экзотические образы "страстей" человека: аспида, ехидны, скорпиона, льва и т.п. Его литературная манера лаконична, строга, он использует наиболее простые и несложные поэтические приемы. У Нила Сорского встречаются интересные сравнения, основанные на жизненных наблюдениях: "Аже бо человеком не безвестно колико мылу, колико ослу, колико велбуду възможно бремя понести, и мощное комуждо налагают, тако же и скуделнику ведома, колико время огню съсуды предати, да ниже множае пребывше разсядутся, ниже паки преже довольнаго ужжения иземшеся непотребны будуть.

Дааще толик разум в человецех, не много ли множае..." (54). Нил Сорский стремился к убедительной наглядности своих психологических наблюдений.

Предшественник заволжского старца Серапион Владимирский, осуждая "несытость имения" как "греховную страсть", меткими сравнениями с природой изображает противоестественность её: "Возмущаются бо ея воды и паки уставляются,возвеют ветры и паки утишают, возгорится огнь и паки угаснет", а "скупой сребролюбец" "никогда же не почиет собирая..."[17]. Нил Сорский, анализируя "помысл гордостныи", уподобляет его влияние на душевное состояние человека разрушительным силам природы: "Но аще оставлены будем от бога, тогда яко же лист колеблем или прах ветром възметаем, тако смятени будем диаволом и в поругание будем врагу, и плачь человеком" (57).

"Гордение" по своему вредному воздействию на душу человека, в "учительной" литературе подобно "хворастию", которое губит "сад", не дает ему "расти"[18], а Нил Сорский олицетворяет возрождающуюся жизнь природы (сада) с душевным состоянием раскаявшегося человека: не "иесушаются цветы добродетелеи, иже внове процветающая... и окружающая с мяккостию и младостию сад душа, всажденному при исходящих вод покаяниа"(80). Можно привести много подобных примеров художественных сравнений из произведений Нила Сорского и "учительной" литературы, которые придавали особую убедительность и выразительность "психологическим" эпизодам их сочинений.Но особенной чертой "психологизма" заволжского старца был лиризм,

общий задушевный эмоциональный тон, который придавал неповторимую выразительную окраску всем его общим психологическим наблюдениям, который особенно глубоко воздействовал на читателя.

По сильному эмоциональному воздействию на читателя, произведения Нила Сорского можно сравнить с сочинением светского писателя XII-XIII веков, создателя "Моления Даниила Заточника", который также проявил особое внимание к "внутренней" жизни человека.

Автор "Моления" не только в своеобразной афористичной форме обобщает свои жизненно правдивые наблюдения, но и пытается проникнуть в психологию образов "мудрых" и "безумных" людей, "злых" жен , лицемерных друзей и т.д.; показать её индивидуальность и своеобразие.

Уже в обращении к своему "господину"- князю он советует: "Не зри внешняя моя, но возри внутренняя моя...и бых паря мыслию своею, аки орел по воздуху"[19].Аналогичное рассуждение можно встретить и у Нила Сорского: " внутрении человек внешнему съобразуется, не съхранному бо вне не веруи внутрь быти благоустроенну", "нас же не оставляет парение смысла нашего..." (58,63).

Не смотря на то что "Молению" наиболее свойственен социально-обличительный пафос, а литературной манере Нила Сорского созерцательно-лирический тон, можно найти общие для обоих психологические наблюдения в морально-этической области, причем по своей глубине проникновения во внутренний мир

человека они не уступают друг другу. Приведенные выше психологические наблюдения обоих писателей о взаимосвязи "внутреннего" и "внешнего" в человеке подтверждают это и служат отправной точкой их "психологизма".

Автор "Моления"представляет облик лицемерных друзей, раскрывая их "помыслы":"Мнози дружатся со мною, простирающе руки своа в салило, наслаждающе гортань свои темным дарованием,а при напасти паче врази обретаются и паки помогающе подразити ноги моя. Очима восплачются о мне, а сердцем возсмеют ми ся... Аще ли что имею, поживут со мною; аще не имею, то скоро отлучатся от мене "[36].Этот своеобразный "психологический портрет" написан на основе конкретных верных жизненных наблюдений.

Нил Сорский, размышляя о смерти, вспоминает о своих друзьях, о тщетности их усилий в стяжании "мирских" благ: "И сиа вся на память приводяще размышляем: где суть друзи и знаемии наши? И что от сего приобретоша аще кои от них честни и славнии и властели в мире сем быша, или богатство или питание велие телесно имеша? Не вся ли сиа вотще и смрад и прах быша?" (64).

Лирико-философские рассуждения придают особую значительность и глубину психологическому анализу Нила Сорского . Усиливают эмоциональное воздействие на читателя риторические вопросы.

В краткой и остроумной форме автор "Моления" характеризует "нрав" "мудрых" и "безумных" людей: "Очи мудрого во

главе, а безумного аки во тме ходят... Мужа мудра на путь послав, мало ему накажи, а безумного послав,сам не обленися поити... Не сеи жита на браздах, ни мудрости в сердцах безумных ...кто видал небо полотняно и звезды лутовяные, а безумных мудрости глаголющи?" 21.

Язык сочинителя афористичен, ярок, насыщен конкретными сравнениями, взятыми из окружающего быта.Художественная выразительность речи делает психологические наблюдения более убедительными.Нил Сорский , противопостовляя образованных людей необразованными, выразительно характеризует душевную немощь "необученного"человека:"Коликащи убо бывает человек непотребен и неоскудне от необучениа своего боден и повержен, и в всяко время в безсилии сыи есть" (34). Для заволжского старца характерна художественно отвлеченная образность языка, которая передает особое "созерцательное", углубленное направление его "психологизма". Наиболее ярко это проявляется в описании человека в состоянии "уныния": "Егда волны оны жестокиа въстанут на душу, не мнит человек в тои час избавление от сих приати когда, яко днесь тако зло, а потом в прочая дни горше будет" (5I). Очень тонко и выразительно переданы душевные переживания человека и не в застывшем виде, а в движении, развитии. Подобного не было в традиции "учительной" литературы.

Образ человека в "печале" автора "Моления Даниила Заточника" более жизненен, приземлен, и язык писателя в соответствии с этим конкретный, очень живой,с точно подмеченными сравнениями из быта, жизни природы:"Иже бо в печали кто

призрит, то ахи водою студеною напоит в день зноя... Ржа есть железо, а печаль ум человеку. Яко олово многоразливаемо гинет , тако и человек от мночи беды худеет... Всяк человек хитрит и мудрит о чюжей беде, а о своем и смыслити не может"[21].

Образ человека в"печале" получает развитие у писателей: у Нила Сорского он сливается с обликом терпеливой и нравственно-стойкой в "скорби" личности:"И аще скорбь человеческа от человека будет, благодушно претерпевати подобает," так как "аще и в настоящее время не яснится нам полезно, но послежде известится, яко тако полезно есть", "да искусившиеся в сих и претерпевше венчани будем..., понеже без искушении никто же венчан быст когда" (50). Если"искушение" в скорби у Нила Сорского сулит"венчание", то есть познание высшей мудрости, то у автора "Моления" в испытании "напастями" человек приобретает "житейскую" мудрость, опыт:"Зла бегаючи, добра не постигнути... Злато бо искушается огнем, а человек напыстми;пшеница бо многа мучима хлеб чист является, а человек, беды подъемля, смыслен и умен обретается. Аще кто не бывал во многих бедах, яко от беса востарь, несть в нем вежества, никто же может стрелою звезды выстрелити, ни в напасти смыслити"[22]. Автор "Моления" переносит обсуждение "нрава" человека в конкретный, "житейский" план, а Нил Сорский -в отвлеченный, общефилософский.

Особенные черты таланта древнерусских писателей, их

художественное мировосприятие, различные стилистические манеры отразились на изображении "внутреннего" мира человека. Нил Сорский передавал "оттенки" душевных состояний человека скупыми художественными средствами, и достигал определенной глубины и мастерства в передаче психологических переживаний. Взволнованный, лирический тон повествования писателя трогал читателя, которому он открывал таинства человеческой души.

Автор "Моления" в афористической форме обобщал свои жизненно-правдивые психологические наблюдения. Он через внешнее поведение человека характеризовал его внутренний мир, его "нрав": яркие , взятые из жизни сравнения, в изобилии насыщающие изложение, оживляли стиль писателя, придавали ему красочность и емкость, притягивали внимание читателя. Он так же, как и Нил Сорский, широко пользовался стилистическими приемами эмоционального воздействия на читателя: риторическим вопросом, восклицанием, вносящими в изложение субъективное начало. Настойчиво повторяющиеся сравнения и сближения человеческих эмоций с явлениями природы усиливали "психологизм" чувств, характеризованных сочинителем.

В произведениях обоих древнерусских писателей можно найти общие традиционные литературные мотивы в изображении различных человеческих "страстей". Но приближение к "психологизму" их изображения у них происходило различно: у автора "Моления Даниила Заточника"-через внешние признаки поведения

людей, характеристику их поступков, бытовые детали, у Нила Сорского- через обращение к внутреннему миру души человека, тонкий анализ психологических состояний, "помыслов".Заволжский старец следовал в этом традиции литературы предшествующего века.

С конца XIV века в центре внимания писателей оказались отдельные психологические состояния человека, его чувства, эмоциональные отклики на события внешнего мира[23]. Наиболее ярко это проявилось в церковной литературе, в жанре жития святых, а творчество Епифания Премудрого явилось наиболее характерным для того времени.

Все психологические состояния, которыми так щедро наделяет человека Епифаний Премудрый - внешние наслоения на основной, несложной внутренней сущности человека:доброй или злой, определяемой решением самого человека встать на путь праведника или грешника.Эти психологические состояния Д.С.Лихачёв уподобляет "одежде, которая может быть сброшена или принята на себя" [23].

Примером может служить описание в "Житии Стефана" психологических состояний жителей Перми до и после крещения.До крещения злые и нетерпимые язычники яростно нападают на Стефана, гонят его, питают к нему ненависть, как только они, крестятся, сердца их наполняются веселием, они становятся кроткими и послушными [24]. Зло и добро абсолютизированы. Автор описывает поступки и психологические состояния жителей Перми либо только как отрицательные, либо как положительные.Отсюда пристрастие автора к различным преувеличениям, к экспресси-

ным эпитетам. Пермь нападает на Стефана "с яростью,и с гневом, и с воплем, яко убити и погубити хотяще, ополчищася на нь единодушно,...и прямолучными стрелами своими состреляти его жадяху, и тако прочее смерти его предати хотяху" [25]. Нет полутонов, нет соотношения переживаний, эмоции прямолинейны и абсолютизированы.Чувства как бы живут вне людей, но зато проникают во все их действия (поступки толпы язычников повышенно эмоциональны), смешиваются с чувствами автора. Епифаний Премудрый пишет в повышенно-экспрессивном тоне , достигает вершин патетики в повествовании. Епифаний пишет, обращаясь к Стефану:"Тем же хвалити тя груду, но не умею, елика бо изрищаю, и та суть словеса скудна, худа бо, но истине худа и грубости полна; но обаче приима сиа, отче честнейший, яко отец немованиа от уст детищу немующу"[26].Экспрессивно-эмоциональный стиль произведений Епифания Премудрого связан с созданием впечатления особой значительности "подвигов" святого, с преклонением перед его христианскими добродетелями. Д.С.Лихачев отмечает, что в житии Стефана Пермского факты могли бы уместиться на одной пятидесятой произведения, все остальное посвящено взволнованным размышлениям о жизни святого [27].

Нагромождение синонимов, эпитетов, метафор,многословность, ритмическая организация речи создают впечатление сплошного потока эмоций, бесконечности чувств.Стиль"плетения словес", внешне эффектно выражая чувства, поверхностно передавал психологические переживания человека.

Литературную манеру Нила Сорского тоже отличает эмоциональность, но сдержанная, близкая к лиризму, умиротворенная, самоуглубленная, отвергающая всякую аффектацию. Психологические состояния человека передаются писателем достаточно скупыми художественными средствами, при этом он достигает большой достоверности и глубины. Он тоже порой не может удержаться от выражения нахлынувших на него чувств, но при этом его психологический самоанализ очень тонок и верен.

Нил Сорский в послании к князю-иноку Кассиану Мавнукскому, поражаясь чудесною его судьбою, пишет: "Многащи егда сия начинах писати, остаяху ми персты на хартии и не стерпевах бо сердечныя капля многогрешную мою десницу простерта, поминая к тебе божие милосердие и милость" [28]. Описание своих душевных переживаний древнерусский писатель делает очень зримым, конкретным, внутреннее состояние передается через внешний характерный жест. У Нила Сорского "внутренний человек внешнему съобразуется" (58).

У Епифания Премудрого внешняя эффектность в выражении чувств не вела к их точной передаче. Если автор употреблял сравнение, он не заботился, чтобы оно могло быть конкретно-зрительно воспринято. Для него важен внутренний смысл явлений, событий, он стремится к психологической характеристике фактов. Весть о смерти Стефана автор характеризует как "страшную", "пристраннуя", "пламеннуя", "горькуя" и т.д. [..]. Если конкретное дело- постройка церкви- у него превращается в [illegible]

гический акт: "...юже въздвиже чистого совестию, юже създа горящим желанием" [30]. Агиограф пристальное внимание уделяет действию, которое обычно сильно преувеличено. Все внешние детали опускаются и сохраняются лишь те, которые способствуют психологическому эффекту действия.

У Нила Сорского в его сочинениях почти нет передачи внешнего действия, описания событий. Также случаи единичны. В послании к Кассиану Мавнукскому содержится краткая характеристика судьбы князя-инока, которая "изведе" его "от земли Египетския и приведе в землю Израелеву" и "сподоби" его ангельскому образу в "убогой келейце" Сорской пустыни [28]. Но главное для Нила Сорского-описание тех бед и несчастий, которые выпали на долю Кассиана. Эмоционально-взволнованно передает он свое сочувствие к тяжелой судьбе князя-инока:" По сих же, брате, сливаюся душею, смущаюся совестию, растерзаюся утробою, воспоминая еже от юности-твоя скорби, и беды, и пленения, и заведение от своея земли и рода и отечества" [28]. Ритмические повторы однородных членов предложения, союзов, лексический отбор помогают создать Нилу Сорскому драматически напряженную картину бедствий князя-инока: "и в землю чужую, незнаему и язык несведом и род непозноваем вселяема... И яко избави тя господь, по сих от многих и различных смертей, от огня , и от меча, и от воды, и сам сих наипаче не невесы" [31]. Нил Сорский дает психологическую характеристику фактов, выявляет их "внутреннюю" суть. Он описывает события, которые действительно произош-

ли с Кассианом и те, которые он счастливо избег , с единственной целью- показать как эти несчастия и бедствия готовят человека к вечной жизни. Отсюда и эмоциональная приподнятость речи.

У Епифания Премудрого экспрессивность действия подчеркивается длинными монологами персонажей, которые передают их душевное состояние в связи с изображаемыми событиями. Например, объяснение пермского волхва своего нежелания войти в огонь вместе со Стефаном: "...неможно ми ити, не дерзаю прикоснутися огню, щажуся и блюду приближитися множеству пламени горящу, и еко сено сый сухое, не смею воврещися, да не яко воск тает от лица огню, растаю, да не ополею яко воск и трава сухаа, и внезаапу сгорю огнём и умру, и к тому не буду, как будет полза в крови моей, егда сниду во истление..."[32]. Произносит эту речь волхв "пометая себе, биаше челом, и припадаа к ногаша" Стефана, "оба вснше вину суму свою и немощь свою излогаа, суетство же и прелесть свою обличаа"[32]. Благодаря речам персонажей, достигается большая экспрессивность действия. Но изображение душевного состояния действующего лица абстрактно, оно передает авторские чувства, а не персонажа.

В пятой главе богословского трактата Нила Сорского можно найти своеобразный монолог грешника: "Где аз вем опасно человеческиа грехи, каковы и колици суть, яко преходят ли или сравнаются моии беззаконием ? И невежества ради, о душе, под всеми человеки есмы, яко земля и попел под ногами их. Како

же не имети себе скверненшия всем тварям в еже по естеству сущим, якоже быша мне же ради безмерных беззаконии вь еже чрез естества?" (58). Покаянное чувство передано очень точно и взволнованно, в этом помогают повторы риторических вопросов и подбор слов с уничижительным значением.

Патетический стиль Епифания Премудрого показывал внешние проявления чувств и еще не был приспособлен к раскрытию внутреннего мира человека. Лирический, эмоциональный, сдержанный строгий стиль Нила Сорского помогал достичь большей достоверности в передаче чувств скупыми художественными средствами. Нил Сорский не только описывал душевные состояния человека, а дифференцировал чувства, показывал их во взаимосвязи во внутреннем мире человека: "уныние... лют дух и тягчайше есть, сопряжен сущь...духу скорбному"; "тщеславный помысел" утверждает "презорство", которое рождает "гордыню" (5I, 55). Переходил от дифференциации чувств к их обобщению: "О презорстве и гордыни что и глаголати? Аще убо и разньствуют имены, но на един разум сходятся и величание и высокосердие, и .кичение , и прочаа" (5I). Оттенки эмоций переданы выразительным рядом синонимов. Интерес Нила Сорского к внутреннему миру человека приводит к выявлению противоречивости чувств: "Сиа убо скорбь с радостию разлишена бывает и к всякому благу усердна сътворяет человека..." (50).

Древнерусский писатель анализирует и описывает чувства не в застывшем виде, а в развитии, в "процессе" .Движение,

действие переносится Нилом Сорским внутрь человека и связано с изменением душевных состояний. "Егда...действо духовное... явится, теплоту влагающе съгревающую сердце и утешающу душу и к любви... человечестей непреченные распаляющи и ум веселящи, и сладость от внутренних и радование подающи, -так передает Нил Сорский изменение душевного состояния человека во время "сердечной молитвы",-тогда слезы самоисходне проливаются и ненуждне от себе истачаются, утешающи болезненую душу, подобно младенцу в себе плачющу, купно и светло скабящуся..." (77) Автор тонко и выразительно передает смену одних психологических переживаний другими, чувства даны в движении, изменении. Эмоциональнолирический тон изложения создается ритмическим строением фразы, поэтическими сравнениями, семантическим отбором глаголов и причастий, точно передающих движение и нарастание чувств. Эмоциональная приподнятость речи точно выражает высшее духовное состояние человека: счастья, внутреннего экстаза.

Нил Сорский в "покаянной" молитве с большим мастерством передаёт психологию кающегося грешника [33]. В молитве постоянно происходит смена чувств: хвала богу и благовейное признание его величия быстро переходит в тяжелую скорбь человека о своих бесчисленных прегрешениях : " всех горше съгрешивших, из окаанных, злобесный пес, нечистый и всескверный...и сиа вся егда приииму в ум, от премного ужаса, в мале в отчаяние прихожу и недоумеюся, что сътворити и глаголати..." [34]. Скорбь переходит в плач о ничтожестве человека и глубине его падения

"Кто дает главе моеи воду и очима моима источи слез, дабы каяся плакая, и некли омыл бых скверну съгрешении моих..."[35]. Этот плач, граничащий с отчаянием, разрешается надеждою на бесконечное милосердие, бога, прощающего грехи раскаявшимся. Изображение сильного покаянного чувства требовало не просто эмоциональности, но и экспрессии. Молитва должна быть убедительной, должна дойти до бога, поэтому она максимальна для стиля Нила Сорского насыщена художественными средствами выражения эмоций -эпитетами: бог-"великий, страшныи, крепкии, всемогущии, безначальныи, безконечныи, неведомыи, недомыслимыи" и т.п.; сравнениями: грешник-"злобесныи пес, нечистыи и всескверныи" ; метафорами: "и конец смертныи приближися, секира при корени лежит, и посечение неплодныя душа моея готова се, жатва настоит, и серы изострен, и жатели тщатся, плевел греховных исполнену душу мою всхытити , и съжжению вечному предати, и аз от сих всех в чювство прийти не могу"[36]. Ритмико-синтаксические средства-риторические вопросы, восклицания, отбор слов с экспрессивным значением создают повышенный , почти патетический тон "покаянной" молитве.Ритмические повторы одних и тех же слов и словосочетаний передают впечатление нервной напряженности, тяжелых внутренних переживаний:"вхожах в светлую церковь, и в олтарь недостоин, и причащяхся святых тайн... недостоин, и ныне дерзаю недостоин, и даже до дне смерти моея, всегда недостоин...";"что роптание, в пустыни роптавших, к моему всегдашнему роптанию, ничтоже ниневитян вопль злобы, к моим злобам,... безумное...хуле -

ние к моим хулам, или нанашина съгрешенна к моим согрешением"[37].

Нил Сорский приближается к изображению "тайного тайных" в человеческой душе: он описывает, какие чувства испытывает человек при"извещении" о смерти. "Яко лета уже к старости приближася, и смертная чаша былием растворена уготовляется; пити же ся с извещением сладко, без извещения горчайши полыня есть",- так поэтично Нил Сорский передаёт свои чувства в послании к некоему брату" (64). Древнерусский писатель тонко анализирует психологические переживания, которые испытывает человек при приближении смерти:"Извещение же без очищениа душевнаго не бывает, очищение же без слёз не бывает, слезы же в мятежи не бывают, понеже мятеж помрачает ум"(4-5). Прекрасно показана взаимообусловленность чувств, их "текучесть", переход одного душевного состояния в другое.

Глубокие философские размышления о тщетности"мирской суеты" сливаются с тонким психологическим повествованием Нила Сорского о приходе смерти к человеку:"Мы же и хотяще, и не хотяще, отходим житиа сего и ни веди сего, когда отходим, ни имамы власти,аще еще хощем пробыти зде; но внезаапу найдет в истинну страшное таинство смертное, и душа от тела нуждею разлучается" (64).

Просто, строго, сдержано и в то же время щемяще достоверно и убедительно описание "таинства смертного", распространенного литературного мотива, которому которому можно найти много параллелей и в древней и в новой русской литературе:" Три смерти", "Смерть Ивана Ильича", прозрение через смерть

эпизодах романа "Война и мир" Л.Н.Толстого, Нил Сорский, продолжая описание, заглядывает и"по ту сторону" бытия: "Се бо зрим во гробы и видим созданную нашу красоту безобразну и безславну не имущу видения; и убо зряще кости обнажены, речам в себе: кто есть царь или нищь, славныи или неславныи? Где красота и наслаждение мира сего? Не все ли есть злообразие и смрад ?" (65). Драматизм, внутренний пафос чувств сливаются с проникновенным лиризмом. Речь автора ритмизирована, "накал" эмоций усилен риторическими вопросами.

Завершает этот литературный "мотив" описание патетической картины страшного суда и ужасов адовых мук:"огнь вечныи, тму кромешную, пропасть глубокую, лютого червиа неусыпнаго, скрежет зубныи и прочая вся болезни" (68). Изображение адовых мук и телесных страданий человека усиливает психологическую напряженность душевного состояния не раскаявшихся грешников: "И трепещущих лют и восклицающих, и безделььно плачющих. Како же не въсплачем и не рыдаем, егда в ум приимем страшные и лютыа оны муки...?"(67). Эта яркая картина душевного ужаса и трепета грешников для нас психологически достоверна и убедительна, как состояние человека в крайних экстремальных условиях, а воссоздана она благодаря воображению, творческой фантазии писателя, ведь жизненных аналогий нет.

Нил Сорский в своих произведениях не только изображал психологические состояния человека, он пытался приблизиться

к тайнам движений человеческой души: писатель дифференцировал чувства, показал их в развитии,в процессе, во взаимосвязи и противоречивом единстве во внутреннем мире человека. Особенной чертой "психологизма" Нила Сорского является проникновенный лиризм, поэтичность повествования "и в тоже время общий созерцательно-спокойный сдержанно-эмоциональный тон, который придает взволнованно-душевную и достоверно-убедительную окраску всем его психологическим описаниям внутреннего мира человека. Анализ особенностей языка и стиля произведений Нила Сорского показывает, как конкретно воплощаются приёмы "психологического мастерства" в его творчестве.

"Психологическое" направление сочинений древнерусского писателя было тесно связано с традициями "учительной" литературы Древней Руси, особенно Киевской, он продолжил их, принимая близкие ему темы, литературные мотивы и отвергая чуждые "художественные"приемы : стиль "плетения словес" Епифания Премудрого. Заволжский старец следовал и за богословской исихастской литературой, из которой заимствовал "психологическую теорию".

Но метод тонкого анализа внутреннего мира человека был найден именно Нилом Сорским, он индивидуален, нет ему подобного ни в предшествующей древнерусской литературе, ни в восточной исихастской. Этот метод был прогрессивен для развития литературы: он открывал тайный мир души человека, сложность движений человеческих чувств. В произведениях древнерусского писателя отчетливо проявились "зачатки" психологизма, рас-

цвет которого произойдет в новой литературе XIX в., истоки созданной Толстым "диалектики души".

Нил Сорский касался в своих сочинениях вечных этических проблем: жизни и смерти, добра и зла, самопознания своей души, проблем , которые соединяют единой нитью древнюю и новую литературу.

П Р И М Е Ч А Н И Я

1. Сырку П. К истории исправления книг в Болгарии в XIУ в. СПб., 1899. Т.I, вып. I. С.24.
2. Прохоров Г.М. Исихазм и общественная мысль в Восточной Европе в XIУ в.// ТОДРЛ. Л., 1968. С.88.
3. Сырку П. Указ.соч. С.230-245, 101-203,
4. Лихачев Д.С. Развитие русской литературы Х-ХУП вв. Эпохи и стили. Л.,1970. С. 96.
5. Боровкова-Майкова М.С. Нила Сорского Предание и Устав. СПб., 1912. С.16.(Далее в тексте с указанием стр.).
6. Добролюбие. СПб., 1892. Т.II. С.525.
7. Там же. С.526.
8. Добролюбие. СПб., 1889. Т.III. С.363.
9. Архангельский А.С. Нил Сорский и Вассиан Патрикеев. СПб., 1882.Ч.I.С.65, 88.
10. Адрианова-Перетц В.П. К вопросу об изображении "внутреннего человека" в русской литературе XI-XIУ веков. // Вопросы изучения русской литературы XI-XХ вв. М.; Л., 1958. С.15.
11. Там же. С.16.17.
12. Пономарёв А.И. Памятники древнерусской церковно-учительной литературы. СПб., 1896. Вып.2. С.83
13. Там же.С.98.
14. Адрианова-Перетц В.П. Указ.соч. С.19.
15. Пономарёв А.И. Указ соч. СПб., 1897. Вып.3. С.70.
16. Петухов Е. Серапион Владимирский, русский проповедник XIII в. СПб., 1888. Приложение. С.9.
17. Там же. С.22.
18. Пономарёв А.И. Указ.соч. СПб., 1897. Вып.3.С.76
19. Зарубин Н.Н. Слово Даниила Заточника по ред. XII и XIII вв. и их переделкам. Л., 1932. С.24.
20. Там же. С.61.
21. Там же. С.65,67.
22. Там же. С.68.

23. Лихачев Д.С. Человек в литературе Древней Руси. М., 1970. С.73.
24. Житие св. Стефана, епископа Пермского, написанное Епифанием Премудрым . СПб., 1897.
25. Там же. С.25.
26. Там же. С.102
27. Лихачев Д.С. Человек в литературе Древней Руси. М., 1970. С.75.
28. Архангельский А.С. Указ.соч. С.77.
29. Житие св. Стефана, епископа Пермского, написанное Епифанием Премудрым. СПб., 1897. С.91.
30. Там же. С.18.
31. Архангельский А.С. Указ.соч. С.78.
32. Житие св. Стефана, епископа Пермского,написанное Епифанием Премудрым. СПб., 1897. С.53.
33. Никольский Н.К. Материалы для истории древнерусской духовной письменности. СПб.,1907,С.160-166.
34. Там же. С.161.
35. Там же. С.165.
36. Там же. С.160, 161,166.
37. Там же. С. 162-163,164.

В. М. Кириллин

Идея "преемственности власти" в древнерусской литературе о "чудотворных" иконах Богоматери

Если говорить кратко, конспективно о сути и истории так называемой теории translatio imperii /преемственности власти/ в ее приложении к русскому средневековью, то необходимо прежде всего напомнить следующее: как установлено исследователями, теория эта, определяя роль и место России в мировой истории, литературно реализовывалась в двух взаимообусловленных и взаимопроникающих аспектах идеологии - светском, который был связан с идеей наследования русскими государями "власти от византийских базилевсов и римских императоров", и - духовном, который был связан с идеей наследования русской церковью от римской и византийской истинно апостольского благочестия и чистоты православия. Попытки историософского обоснования данной доктрины делались уже в эпоху Киевской Руси, но окончательному ее оформлению помешали тогда утрата русским государством политического единства и татаро-монгольское нашествие. Вновь к теории "преемственности власти" вернулись на Руси лишь в XV столетии. Тому имелись внешние и внутренние причины. Важнейшими, основополагающими, видимо, нужно считать, с одной стороны, - утрату византийской церковью духовного целомудрия в связи с принятием в 1439 г. унии с католическим миром и последовавшее затем политическое падение империи после завоевания в 1453 г. Константинополя турками, "погаными агарянами"; а с другой стороны, - возвышение Московского княжества как центра вновь образующегося единого русского государства с самодержавным князем во главе и фактическое обретение Московской митрополией с 1461 г. /когда на первосвятительский стол был возведен Феодосий/ автокефалии, церковной независимости от византийского патриархата. Конкретное выражение теория "преемственности власти" получила в ряде полемических, публицистиче-

ких и легендарно-исторических сочинений 2-й половины ХУ - ХУI в..

В контексте предлагаемого исследования особенно интересен духовный аспект ее приложения: идея всемирной миссии России, мысль о Москве как "новом граде Константина", третьем Риме, вечном средоточии и оплоте истинного православия. В наиболее законченном, концептуальном виде она сформулирована была в сочинениях 10-20-х гг. ХУI в. старца Псковского Елеазарова монастыря Филофея и, взятая на вооружение иосифлянами, в дальнейшем проявилась во многих литературных сочинениях, в первую очередь в обобщающем летописании ХУI столетия: "Степенной книге" и Лицевом своде Ивана Грозного.

Учение о Москве - третьем Риме оказало влияние, в частности, и на текстуальное развитие "Сказания о Тихвинской Одигитрии". И то, каким образом это осуществлялось, как раз и является предметом нашего внимания.

Одно из бытующих в науке мнений относительно литературной истории названного произведения состоит в том, что уже в своем первоначальном виде этот памятник якобы характеризовал чудесно явившийся в Тихвине в 1383 г. образ Богородицы как перешедшую на Русь древне-христианскую святыню - икону "Одигитрии" /Путеводительницы/, почитавшуюся в качестве прижизненного изображения Богоматери.

Так, еще Ф.И.Буслаев, приписывая составление "Сказания" инициативе новгородского архиепископа Серапиона /1506-1509/, полагал, что для "возвеличивания местной тихвинской святыни" и на потребу "проновгородской", сепаратистской идеологии были использованы два предания о происхождении иконы /при этом ученый опирался на источники 2-й половины ХУII в./. Одно связывало ее с Византией: будучи "цареградской святыней", она "перешла", как и Белый Клобук, в Новгород, предвидя "падение Царяграда от турок". Другое предание, отождествляя Тихвинский образ с иконой "Римляныни", или Лиддской,

тем самым связывало его - и, следовательно, Новгород - через Византию с Римом[2].

К данной точке зрения присоединилась уже в наше время И.А. Иванова. По ее мнению, при разработке культа Тихвинской Одигитрии архиепископ Серапион использовал "Сказание о Лиддской иконе", известное ему по списку XIУ в. из библиотеки Троице-Сергиева монастыря[3]. Однако, полагает она, включение в текст "Сказания о Тихвинской Одигитрии" преданий, отождествляющих "явленный" в Тихвине образ с римским и византийским палладиумами, "становится обязательным со второй половины XУП в."[4].

Наконец, финская исследовательница А.Яаскинен развила и подытожила взгляды своих предшественников. Она пришла к выводу, что с оформлением культа Тихвинской иконы последняя была интерпретирована в русском православии как воспринявшая функции главной константинопольской святыни - образа Богоматери "Одигитрии". Ее стали считать палестинской по происхождению, а литературную основу предания о ней нашли в византийской письменности, в легенде о евангелисте Луке[5]. При этом литературная обработка повествования о явлении в Тихвине богородичной иконы, по мысли А.Яаскинен, представляет собой "продукт церковно-политических тенденций эпохи", отражает "политику translatio imperii", связана с теорией "Москва - третий Рим", со стремлением России осуществить после падения Константинополя "миссию охранения и защиты православной веры"[6].

Насколько же эти положения соответствуют действительным литературным данным? Такой вопрос закономерен не только в связи с изучением конкретно предания о Тихвинской Богоматери, но и в связи с хорошо известным фактом средневековой христианской культуры - с общей для Востока и Запада традицией рассматривать наиболее почитаемые богородичные иконы /обычно типа "Одигитрия" и "[illegible]

образы, написанные самим евангелистом Лукой еще при жизни присно-девы Марии /в России, например, таковыми считали "Владимирскую"[7], "Смоленскую"[8] и многие другие иконы/. К сожалению, в настоящей статье я не имею возможности подробно раскрыть эту трудную тему. Поэтому ограничусь лишь литературной судьбой "Сказания о Тихвинской Одигитрии".

Предпринятое мной исследование[9] позволило установить, что до рубежа ХУI-ХУП вв. в древнерусской книжности бытовали по крайней мере восемь самостоятельных литературных версий, или редакций означенного произведения - А, Б, В, Г, Д, Е, Ж, З и, кроме того, краткий рассказ Воскресенской летописи и Никоновского лицевого свода под I383 г. - Л. При этом самый ранний вариант "Сказания" был создан не в начале ХУI в., а в конце ХУ, не позднее I499 г., и представлял собой литературную запись-обработку распространенных в Тихвине устных преданий о местной "чудотворной" иконе Богородицы. Соответственно, архиепископ Серапион не мог иметь отношения к составлению этого текста. Впрочем, как выяснилось, он также не был связан и с появлением последующих текстов /хотя, конечно же, нет оснований отрицать его прямое участие в усилении культа тихвинской святыни/. По содержанию первоначальная редакция памятника - А - довольно проста: она рассказывает о чудесном явлении в Тихвинском погосте богородичного образа, о построении здесь деревянной Успенской церкви и о трех ее пожарах, во время которых хранившаяся в ней "явленная" икона оставалась всякий раз невредимой от огня. Вторая редакция - Б, составленная, видимо, в I0-е годы ХУI в., помимо значительной идейно-содержательной и композиционно-стилистической переработки текста дополняла его рассказом о построении в Тихвине в I507 г. каменного Успенского храма и об основании поблизости Никольского монастыря.[10]

Здесь нам важно отметить: ни в редакции А, ни в редакции Б анализируемого "Сказания" никоим образом не подчеркивается особое значение для Руси /и Новгорода в частности/ "явления" Тихвинской иконы, ни слова не говорится о том, где она пребывала прежде, каково ее происхождение, и само чудо явления никак не связывается ни с политическим падением Византийской империи, ни с историософскими идеями о месте и роли России в мировой истории, ни с сепаратистской, центробежной политикой Новгорода. Авторы данных текстов, повествуя о тихвинско-новгородской святыне, даже не стремились выделить ее среди других подобных отечественных святынь; они ограничились лишь фиксацией и литературной обработкой известных им местных легендарно-исторических преданий о ней.

Таким образом, очевидно: первые тексты "Сказания о Тихвинской Одигитрии" /как, кстати, и краткий летописный рассказ/ **вовсе** не соотносятся с теорией "преемственности власти". Само собой разумеется, они и созданы были без какого-либо влияния со стороны "Сказания о Лиддской иконе".

Иначе обстоит дело с последующими литературными версиями предания о тихвинской святыне - В, Г,-Д, Е, Ж, З. Их авторы уже действительно ориентировались на доктрину о наследовании Московским государством от Рима и Византии первенствующей всемирно-исторической роли. Начиная с редакции В "Сказания" можно реально проследить, как означенная доктрина все более усваивалась преданием о иконе Богоматери из Тихвина. Связано это было, **вероятно**, со стремлением русских книжников прояснить вопрос о происхождении данной святыни и определить степень ее значения среди прочих мировых и отечественных святынь. В свою очередь, таковое стремление обусловливалось, **думается**, двумя причинами: во-первых, закономерно вытекающим из теории "Москва - третий Рим" практическим выводом о том, что Рос-

сия, став новым оплотом христианства, явилась и новым центром хранения христианских святынь; во-вторых, известным интересом к Тихвинской Одигитрии со стороны московских самодержцев - Василия I /по его воле в Тихвине в 1507-1515 гг. была построена каменная Успенская церковь[11], а в 1526 г. он лично приезжал к "чудотворной" иконе "помолитися"[12]/ и Ивана IУ /он также приезжал в Тихвин ради молитвы в 1547 г.[13], кроме того, при нем список с тихвинской святыни помещен был в Благовещенском храме Московского Кремля[14] и, наконец, именно эту икону, "иже есть на Тихвине", поминал царь в своих вопросах духовенству на церковно-земском соборе 1551 г.[15]/.

Итак, рассмотрим названные версии "Сказания о Тихвинской Одигитрии".

В редакции В[16], созданной после 1526 г., читается пассаж, представляющий собой новый сравнительно с текстами памятника А и Б повествовательный элемент в сюжетно-композиционной структуре "Сказания"[17]. Это - рассуждение в виде ссылки на свидетельство "неких" новгородских "гостей", в котором раскрывается предыстория явившейся в Тихвине иконы, ее прямая связь с каким-то образом Богородицы "Одигитрии", исчезнувшим из Константинополя. Приведем данный пассаж полностью:

"Нецыи ж мнози глаголют, яко быти чюдотворной иконе Пречистыя Одигитрия, иже прежде бе в царствующим гради Костянтинове, дивная чюдеса творящи, егда благочестие сиаше. По сих же обретеся всяко нестроение в царех ж, и патриарсех, и в самех грицех: гордость, и братоненавидение, и неправда - грех ради наших; тогда и чюдотворная икона Пречистыя Одигитрия от царствующего града отиде, неведома. Сие же достовернии поведаху - благоговении мужие, древнии гости Великаго Новаграда, яко быти сущий той чюдотворной иконе от царствующаго града - Пречистые Одигитрие, иже ныне на Тихвине божиею

благодатию неизреченнаа и дивнаа чюдеса и исцелениа различными недуги подает неоскудне с верою приходящим и до сего дни"[18].

Как видим, в этом историческом отступлении вполне определенно проведена мысль о восприятии Русью через Тихвин древней христианской святыни - Константинопольской иконы Одигитрии. Несомненно, автор редакции В, вводя в ее состав цитированный текст, идеологически солидаризировался с церковно-политической теорией "Москва - третий Рим". Кроме того, думается, правомерен вывод: рассказывая о Тихвинской иконе как о покинувшей Византию, он следовал уже сложившейся к его времени литературной традиции: я имею в виду бытовавшие среди русских книжников в устной или письменной форме легенды о чудесной миграции - переходе /из одного места в другое/ или передаче /из одних рук в другие/ - некоторых важнейших светских и духовных достославностей древнего мира - например, Сказание о Лиддской иконе, Слово о Вавилоне, Сказание о князьях владимирских, Сказание о Лоретской Богоматери, Повесть о новгородском белом клобуке, Житие Антония Римлянина.

Однако читающееся в редакции В сообщение пока еще слишком кратко, лишено достаточной историко-фактологической конкретики и идейной полнозначности. Вероятно, оно отражает лишь начальный этап приспособления "Сказания о Тихвинской Одигитрии" к концепции "Москва - третий Рим".

То же следует сказать и о редакции Г исследуемого памятника. В ее составе также читается - с незначительной стилистической вариативностью - цитированный выше текст[19].

Более заинтересовано к проблеме происхождения чудесно явившейся в Тихвине иконы отнеслись составители редакций Д и Е[20], работавшие над своими текстами, видимо, во 2-й половине XVI в. Краткое сообщение редакций В и Г о предыстории этого образа они зам-

нили пространным рассказом на ту же тему - "Повестью о чюдотворном образе Пречистой".

Содержание ее таково. Когда "слух" об иконе прошел "по всем странам", случилось как-то новгородским "гостям" беседовать с константинопольским патриархом. Узнав от них о явлении "на Тихвине" образа Богородицы, вселенский владыка в свою очередь поведал "про чюдотворную икону, иже прежде бысть в царствующем граде Констянтине, дивная чюдеса творяще". По его словам, он каждый год, I августа, "съ всем събором своим" и с народом "взимаше... Одигитрие образ" и "хожаше на Тивириядское море, за 15 поприщь от града того - воды святити". После совершения обряда этот образ обычно отходил сам по морю, "бог весть камо". Возвращался он "на то же место" ровно через месяц, 30 августа, и тогда его вновь устанавливали в константинопольской церкви. Патриарх даже "место и киот" показал, где он стоял: "входя в церковь от западныя страны, у первого столпа". Такой обычай сохранялся много лет. Но когда в стране начались нестроения, та икона "изыде из царствующего града". Ссылаясь на свидетельство новгородцев, автор "Повести" утверждает, что покинувший Константинополь образ Богоматери "и ныне на Тихвине божиею благодатию неизреченная и дивная чюдеса творяще".

Надо думать, данный рассказ был создан одновременно с текстами редакций Д и Е "Сказания о Тихвинской Одигитрии", т.е. во 2-й половине XVI в. Ф.И.Буслаев полагал, что он предназначался для доказательства "духовного превосходства" Новгорода над Москвой[21]. Но вряд ли это так. "Повесть новгородских гостей", конечно, связана с новгородской литературной традицией. Но в контексте редакций Д и Е, как и аналогичный ей по содержанию краткий пассаж в контексте редакций В и Г, она воспринималась как раз в плане общерусской идеологии, поскольку таковой придерживались - и при том сознательно -

составители названных версий "Сказания"[22]. Кроме того, в то время, когда формировалось само предание о предистории Тихвинской иконы, умонастроения проновгородского толка - именно в плане противопоставления Новгорода Москве - если и имели место на периферийно-бытовом уровне, то скорее всего были мало популярны, тем более в литературе.

Несомненно, в основе "Повести" лежит легенда, устное предание, а не какой-то документальный или литературный /если не считать рассказа редакций В и Г/ источник. Поэтому, несмотря на развитость сюжета и сугубую нарративность, "Повесть" лишена необходимой для достоверного исторического свидетельства обстоятельности. Действительно, мало того, что по ее утверждению Константинополь располагался на берегу "Тивириадского моря", т. е. в Палестине /уже это одно указывает на легендарность рассказа: во всяком случае мне неизвестны источники, в которых Мраморное море, реально омывающее берега Константинополя, называлось бы Тивериадским/; в "Повести" нет также чётких указаний на то, когда и с каким именно константинопольским патриархом беседовали новгородские купцы; не указано в ней и точное время отхождения иконы от "царствующего града". Кроме того, в "Повести", как и в кратком сообщении редакций В и Г, нет собственно определения иконы: из текста не ясно, о каком же конкретно константинопольском образе Богородицы идет речь и в какой конкретно церкви он хранился.

А между тем хорошо известно: столица Византии славилась большим числом чудотворных икон Божией Матери, которую ромеи вообще считали покровительницей империи[23]. При этом особенным вниманием окружены были иконы как раз типа "Одигитрии", по преданию, написанные евангелистом Лукой. Их почитание сопровождалось теми или иными обрядами.

В древней Руси о таких иконах и связанных с ними ритуалах знали, главным образом, из рассказов паломников и летописцев. Так, например, Антоний Новгородец, совершивший еще в 1200 г. путешествие в Константинополь, "прикладывался" там, как сам же сообщает, к иконе Богоматери "Одигитрии", с которой регулярно совершали - обычно по пятницам, "пятерицею", - крестный ход из дворцовой церкви во Влахернскую, где всякий раз происходило чудо: "к ней же /т. е. к иконе - Б.К./ дух святый сходит"[24]. Может быть, об этом же образе сообщается в Новгородской I-й летописи, в рассказе о взятии Царьграда крестоносцами в 1204 г.: "святую Богородицу, иже в Влахерне, иде же святый дух съхожаше на вся пятнице, и ту одраша"[25]. Любопытно, что о подобном же чудотворении рассказывает много лет спустя Игнатий Смольянин, побывавший в Константинополе в 1389-1391 гг., - но теперь уже не о еженедельном, а о ежегодном, совершаемом только на Страстной седмице: "ту есть церковь святой Богородицы /т. е. Влахернская - В.К./; тоже чюдодействует в пяток страшной преславно, есть бо в ней икона святой Богородицы, писание Луки Евангелиста"[26].

О другом образе "Одигитрии", так называемой "Выходной", или "Вторничной" иконе Божией Матери, писанной на каменной доске, сообщали в XIV-XV вв. Стефан Новгородец[27], дьяк Александр[28] и иеромонах Зосима[29]. При этом наибольшей обстоятельностью отличается Стефан Новгородец: он рассказывает о том, как с этой иконой, также приписываемой евангелисту Луке, каждый вторник совершали в Константинополе крестный ход[30]. В контексте настоящего исследования интересно то, что "Вторничной" называли как раз икону Богородицы "Римляныни", список с "нерукотворенной" "Лиддской"[31].

Итак, несомненно, из древнерусских литературных источников было хорошо известно, какими конкретно ритуальными священнодейст-

виями сопровождалось почитание двух наиболее популярных византийских святынь.

Что же касается рассматриваемой "Повести" из "Сказания о Тихвинской Одигитрии", то описываемый в ней обычай ежегодного хождения I августа с иконой Богоматери к морю с целью освящения воды /видимо, связанный с праздником Происхождения Честных Древ Животворящего Креста Господня[52]/ не дает ключа для определения, о какой же собственно иконе идет здесь речь. Мы можем лишь быть уверенными, зная о ритуальных особенностях почитания Влахернской и Римской икон приснодевы Марии, что ни об одной из них.

Поскольку редакция Д "Сказания" по своему содержанию - в плане историософского подхода к прославлению явившегося в Тихвине богородичного образа - более проста, нежели редакция Е, необходимо признать ее и более ранней /это, кстати, подтверждается археографическими данными/. Следовательно, и включение "Повести новгородских гостей" в состав предания о почитаемой тихвинской святыне надлежит соотносить с моментом написания именно текста Д, а не текста Е. Примечательно, что автор редакции Д вполне удовлетворился недостаточно определенными сведениями "Повести", которая лишь подтверждала византийское происхождение Тихвинской Одигитрии; о степени значения последней в ряду прочих христианских святынь он еще не задумывался; не стремился он и конкретизировать идею тождества этой иконы с каким-либо древнехристианским образом Богоматери.

Вопросы такой направленности, однако, уже вполне очевидно волнуют составителя редакции Е. Вероятно, осознавая информативно-идейную недостаточность "Повести новгородских гостей" для упрочения славы святыни из Тихвина, - он пополняет текст "Сказания" несколькими риторическими вставками аналого-ретроспективного характера. Среди них особенно важны для нашей темы добавления, в которых

наряду с дополнительной информацией читателю предлагается уяснить, что же собственно представляет собой "явленная", "чудотворная" Тихвинская икона Богоматери как таковая и что через этот образ получила православная Русь.

В интересующем нас аспекте целесообразно рассмотреть только две подобных вставки.

Первая читается в редакции Е сразу после эпизода о чуде с церковным мастером и железным крестом. Вот ее текст:

"И в том часе соделаша крест древян, и поставиша на церкви святыя Богородица, и освятиша ю. И быша тогда от иконы оноя пречистыя Богородица Одегитрия многа чюдеса и исцеления... яко нерукотворенным образом, иже в Лиде; иконою Одегитрия, /и/же первее написа божественный апостол Лука; и оною иконою, еже богоносный Герман в Лиде написа, еже Рымляныни наречеся..."[33].

Не трудно заметить: в приведенном фрагменте Тихвинская Одигитрия уже прямо и однозначно /в отличие от "Повести новгородских гостей"/ сопоставляется с древнейшими - конкретно названными - христианскими святынями. Причем должно подчеркнуть: именно сопоставляется с ними, сравнивается с ними только по силе, способности чудотворения, но ни в коем случае не отождествляется, не интерпретируется как одна из них. Тем не менее сама попытка сопоставления иконы из Тихвина с известнейшими и почитаемыми во всем христианском мире образами Богоматери свидетельствует о восприятии и оценке этой российской святыни как им равнозначной. Само собой разумеется, столь смелая мысль могла возникнуть не иначе как на почве концепции о наследовании Московским государством духовного величия и миссии давних христианских империй.

Цитированный текст /сложившийся, видимо, в середине XVI в./ интересен, кроме того, тем, что у него имеется литературный источ-

ник, в котором как раз и воспроизводились легендарно-исторические предания о возникших в Палестине и почитаемых в Риме и Константинополе древнейших изображениях Богородицы. Это - бытовавшее на Руси предположительно с конца XIУ в. в переводе с греческого языка "Сказание... о чюдесех... Богородица..., еже... ея иконою съдеяся, яже Римляныни нарицатися обыкши..."[34], или "Сказание о Лиддской иконе", о котором здесь неоднократно уже поминалось. Названное сочинение представляет собой подробное повествование о том, как евангелист Лука "написа на дь/с/це начрьтание" Матери Божией и как она благословила его, когда увидела; как в городе Лидде, в построенном апостолами Петром и Иоанном храме "въ имя" приснодевы Марии, по слову последней сам собою возник "на едином от утврьжающих здания храму стлъпе не рукописан, но богописанен образ ея"; и наконец, как уже много позднее патриарх Герман, будучи во время паломничества по святым местам в Лидде, "видети сподобися пречистый Пречестныя божественный образ", т. е. нерукотворное изображение Богородицы, с которого "изографы на досце иконное приемлеть уподобление". В призведении рассказывалось также о чудотворениях от этих икон, связанных по преимуществу с преодолением иконоборческих тенденций в христианстве и со стороны других вероисповеданий, и попутно давалось богословское обоснование иконопочитания.

Несомненно, вставка, сопоставляющая Тихвинскую Одигитрию с прославленными богородичными образами - нерукотворным, письма евангелиста Луки и Лиддским, - возникла под влиянием указанного памятника древнерусской переводной литературы. Думается, книжник, впервые внесший ее в повествование о святыне из Тихвина, был хорошо знаком с содержанием "Сказания о Лиддской иконе".

Вторая вставка является скорее дополнением к редакции I в прямом смысле этого слова. Она, следуя за кратким рассказом об осно-

вании Успенского монастыря в Тихвине в 1560 г., завершает весь текст "Сказания о Тихвинской Одигитрии" и представляет собой пространное историко-богословско-панегирическое рассуждение-трактат о Богоматери, иконопочитании и некоторых чтимых русских богородичных иконах. Не касаясь общего содержания этого текста, обратимся лишь к его началу:

"Глаголют же нецы самовидцы, яко сия икона святыя Богородица Одегитрия /т. е. Тихвинская - В.К./, божиим изволением, или ж един весть судбами своими, прииде ис Константина града, от Лахерны, провидя настоящая граду обдержание турскаго царя и срацын безбожных, еже и бысть вся сия за умножение грех ради наших. От нея ж велия и дивная чюдеса совершаются..."[35].

Как видим, тема перехода византийской святыни на Русь, затронутая еще в пассаже о предыстории Тихвинской иконы редакций В и Г, а также в "Повести новгородских гостей", однако лишенная в них строгой концептуальности и полнозначности, - звучит здесь вновь, но звучит уже совершенно определенно: смысловая оформленность цитированного текста, восполняя сказочную фантастику "Повести", наделена более убедительной интонацией, при этом речь в нем идет именно о главной византийской святыне - "Влахернской Одигитрии", с которой, следовательно, прямо отождествлена "Тихвинская"; кроме того, сам переход ее на Русь связывается с поражением Византии в борьбе против Османской империи и таким образом интерпретирован в духе привычного для средневекового сознания провиденциализма.

Знаменательной особенностью повествовательной структуры редакции Е "Сказания" является также то, что оба рассмотренных нововведения в ее тексте замечательно дополняют "Повесть новгородских гостей", составляя с ней прочное единство в идейно-информативном отношении. Так, в первом фрагменте Тихвинская Одигитрия только

приравнивается по значению к древним христианским святыням; и это - вовсе не безосновательное дерзновение охваченного гордыней русского патриота, автора означенного текста, ведь в следующей далее "Повести" содержалось авторитетное по средневековым представлениям свидетельство о происхождении иконы из Константинополя; наконец, в рассуждении об иконопочитании уже прямо утверждается, что явившийся в Тихвине образ на самом деле есть знаменитая византийская святыня из Влахернской церкви Богородицы, переход которой на Русь обусловлен конкретно-исторически: близящимся /в ретроспективном смысле/ крахом православной империи - Византии.

Итак, по мнению автора редакции Е, Тихвинская Одигитрия - это чудесным образом перешедшая в Россию икона Богоматери "Влахернская". Надо сказать, такая интерпретация закрепляется в сознании отечественных книгочеев, причем несмотря на то, что собственно Влахернская икона Богородицы, действительно почитавшаяся как палладиум Константинополя, после падения последнего в 1453 г. реально находилась на Афоне, а в Россию - в качестве дара царю Алексею Михайловичу от афонских иноков - была перенесена лишь в 1654 г.[36].

Во 2-й половине XVI в. мысль о тождестве "Влахернского" и "Тихвинского" чудотворных образов поддерживает и составитель редакции Ж "Сказания" о святыне из Тихвина[37]. Правда он исключил из своего текста "Повесть новгородских гостей". Может быть, считая последнюю не достаточно убедительной в документально-историческом отношении. Скорее же всего "Повесть" представлялась ему как излишне осложняющая идейное содержание "Сказания" нежелательными коннотациями проновгородского, регионально-амбициозного толка: без нее произведение в целом полнозначнее отвечало духу общерусской идеологии.[38]

В XVII столетии идее тождества Тихвинской Одигитрии с Влахерн-

ской, видимо, сочувствовал автор "службы" "явлению пресвятыя Богородицы Тихвинския". Не случайно же он сравнивает церковь, где хранилась русская святыня, с Влахернами в Константинополе: " Яко же древле иногда Царский град, имущи икону твою, Дево пречистая, побеждаше противныя, тако и ныне Российская страна - дивно стяжавши тя, Госпоже, заступление, - утверждающися, веселится. Вельми же красуется и пречестная обитель твоя, имеющи тя покров и твёрдое ограждение от всех нахождений вражиих. Церковь же твоя, Богородице, якó же иногда Лахернская, пречистым твоим образом светится и преславными чюдесы просвещается..."[39].

Однако в русской книжности, как выяснилось, традиция отождествления Тихвинской иконы с Влахернским образом не была общепринятой. Например, иная точка зрения излагалась в известном литературном памятнике середины XVI в. - причем также идейно созвучном теории "преемственности власти" - компилятивном "Сказании о Владимирской иконе Богоматери", которое было включено в состав "Степенной книги"[40]. Составитель этого повествования в похвале присnодеве Марии по поводу ее благодеяний "новопросвещенной земле Российской" утверждает буквально следующее:

"Ты, о владычице Богородице, /явила - В.К./ свой чюдотворный образ, его же мнози глаголют вторничьная икона, именовашеся древле же Римляныни, поначалу же Лидская зовома, юже блаженный патриарх Герман с самовоображенного образа преписате повеле в Лиде, иконоборьства же ради царя Льва Саврянина в Рим отпусти ю, на море поставив; и тако сама святая икона прииде в Рим единыминоеденьствием; по летех же 130 паки сама икона изыде из Римския церкви на море и прииде во царствующий град при благочестивом царе Михаиле и матери его Феодоре, в лета российскаго великаго князя Рюрика; потом же в нашей Российской земле на реце Тихвине на воздусе явися, святыми

анггели невидимыми носима, иде же и до ныне пребывая, бесчислена чюдеса содеваа и исцеление подавая неоскудно всем, с верою прихо-дящим..."[41].

Легко заметить: в приведенном отрывке прямо утверждается тождество Тихвинской Одигитрии не с Влахернским образом Богородицы, а с иконой "Римляныни", или "Вторничной", которую, как говорилось выше, видели в Константинополе наши паломники и о которой рассказывалось в "Сказании о Лиддской иконе". Кстати, с такой интерпретацией почти согласуется содержание редакции З исследуемого памятника литературы, поскольку в ней отсутствуют "Повесть новгородских гостей" и трактат об иконопочитании[42] - тексты, позволяющие соотносить явившуюся в Тихвине икону с Влахернской святыней. Автор данной литературной версии сохранил в своем повествовании лишь пассаж, в котором Тихвинский образ Богоматери сравнивается с древнейшими богородичными иконами - нерукотворной Лиддской, Одигитрией рукописания Луки и "Римляныней", созданной при патриархе Германе. В результате можно было с большей свободой, нежели на основе редакций Д, Е и Ж, судить о предыстории Тихвинской Одигитрии.

Отмеченные литературные факты дают право констатировать: мысли о значении и месте "чудотворной" из Тихвина в сонме христианских достопамятностей волновали не только тех, кто работал непосредственно с текстами "Сказания" о ней, но и других русских книжников. И не важно, что вопрос о происхождении этой иконы решался по-разному. Важно, что решался он в духе теории "преемственности власти" и, соответственно, Тихвинская Одигитрия оценивалась на фоне всемирной христианской истории /палестинской, римской, византийской/, рассматривалась не только как общерусская святыня, но как общехристианская, во всяком случае равнозначная всепочитаемым - и в православии, и в католичестве - образам Богородицы. Это вполне

соответствовало внешнеполитическим великодержавным тенденциям светской и духовной власти Русского государства ХУ-ХУI вв.

Выявленную противоречивость литературных источников, раскрывающих предысторию Тихвинской Одигитрии, в ХУП столетии заметили составители компилятивных повествований о ней, так называемых "книг", - например, иконописец из Тихвина Иродион Сергеев /1659/[43] и наставник детей царевых, ученый монах и писатель Симеон Полоцкий /1671/[44]. Полагая, что истина о месте, откуда означенная святыня "к нам прилете", "от нас утаися" и что "повести" о ее происхождении, обретающиеся "во устех человеческих", характеризуются лишь "подобием правды", они тем не менее их пересказывают, "да не будут невестны", - разумеется, стилистически и по содержанию значительно перерабатывая и дополняя вышерассмотренные исходные тексты.

В этом оношении, а также с точки зрения психологии восприятия церковных легендарных преданий, особенно интересна работа Димитрия Ростовского. Включив "Сказание о Тихвинской Одигитрии" в свой капитальный четь-минейный свод "Жития святых"[45], знаменитый книжник не только подчеркнул наличие в предании о святыне недостаточно основательных сведений /"откуду же та чудотворная икона невидимо воздушным путем на Тихвин принесеся, несть совершенного известия"[46]/, но и попытался примирить их взаимную противоречивость с естественным стремлением человека, познающего былое с позиции веры, к ясности религиозно-исторических представлений. С этой целью он воспроизводит "Повесть новгородских гостей", признавая за ней достоверность свидетельства о константинопольском происхождении Тихвинского "явленного" образа /причем заимствует именно текст компиляций ХУП в., в котором уже не читались нарративные подробности легендарно-фантастического свойства - например, о хождении цареградцев с иконой к Тивериадскому морю: о морском чуде вообще-то в ней помина-

ется, но без конкретного наименования града/47, и затем приводит рассказы об иконе, "нарицаемой Одигитрия" /т. е. Влахернской/48, и об иконе "нарицаемыя Римляныня, или Лиддския"49. Наконец, как бы подводя итог собственным историческим экскурсам, святитель Димитрий отмечает: "Сие убо известися о обоих изряднейших в Цареграде бывших чудотворных иконах - о первой, нарицаемой Одигитрия, святым Лукою написанной, и о другой, яже с Лиддския святым Германом преписанная, последи же Римляныня прозванная. Аще же та, яже на Тихвине, чудотворная пречистыя Богородицы икона из Царяграда воздушным путем прииде, то не ведомо которая: Одигитрия ли, или Римляныня, или ина кая чудес благодать источающая. Мы же неизвестных нам вещей суетным любопытством не истязующе и недоведомых судеб божиих не испытующе, куюждо пречистую пречистыя Богоматере икону благочестно почитаем..."50.

Итак, можно наконец с полным основанием сделать вывод: книжники, работавшие над редакциями "Сказания о Тихвинской Одигитрии", начиная примерно со 2-й четверти XVI и вплоть до конца XVII в. последовательно стремились определить место и значение литературно прославляемой ими святыни в системе духовно-религиозных ценностей и обрядовых традиций средневековья. Решая данную задачу в свете государственной церковной идеологии, они опирались на учение о "преемственности власти", точнее на теорию "Москва - третий Рим", использовали при этом имевшиеся у них легендарно-исторические материалы и исходили из очевидного факта общерусского признания Тихвинского "чудотворного" образа Богородицы.

I Обобщение результатов исследований по данной проблематике содержится в статье: Пашуто В.Т. Возрождение Великороссии и судьбы восточных славян // Пашуто В.Т., Флоря Б.Н., Хорошкевич А.Л. Древне-

русское наследие и исторические судьбы восточного славянства. - М., 1982. - С.54-62 /Глава: Культурное возрождение Великороссии и роль древнерусского наследия/. Интересный анализ истории формирования и сути теории "преемственности власти" представлен также в кн.: Карташев А.В. Очерки по истории русской церкви. - Париж, 1959. - Т. I. - С.367-379, 387-398.

2/ Буслаев Ф.И. Исторические очерки русской народной словесности и искусства. - СПб., 1861. - Т. 2. - С.269-278.

3/ Иванова И.А. Летописные сведения об иконе "Богоматерь Тихвинская" // ТОДРЛ. - 1969. - Т. 24. - С.248.

4/ Иванова И.А. Икона Тихвинской Богоматери // ТОДРЛ. - 1966. - Т. 22. - С.429-430.

5/ Jääskinen A. The Icon of the Virgin of Tikhvin: A study of the Tikhvin monastery palladium in the hodegetria tradition. - Helsinki, 1976. - P.46.

6/ Там же. P.48.

7/ Покровский Н.В. Сийский иконописный подлинник // ОЛДП. - СПб., 1896. - ПДП, т.113, вып.2. - С.52.

8/ Сергий, архиеп. Полный месяцеслов Востока. - Владимир, 1901. - Т. 2: Святой Восток. - С.289-291 /Заметки/.

9/ Кириллин В.М. Текстологический анализ ранних редакций "Сказания о Тихвинской Одигитрии" // Литература Древней Руси: Источниковедение. - Л., 1988. - С.129-143.

10/ Основной список редакции А - ГБЛ, ф.113, № 535, л.387об.-390об., основной список редакции Б - ГБЛ, ф.113, № 659, л.425-428. Тексты данных редакций подготовлены к публикации, см.: Кириллин В.М. Первоначальные редакции "Сказания о Тихвинской Одигитрии" /К вопросу о новгородском происхождении/ // Книжно-литературные центры Древней Руси. - Л. - В печати.

11/ ПСРЛ. - Л., 1929. - Т. 4, ч. I, вып. 3. - С.539-540; Пролог, или свойственшее рещи Синаксарий: март-август. - М., 1677. - Л.667 об.

12/ ПСРЛ. - Т. 4, ч. I, вып. 3. - С.542-543.

13/ ПСРЛ. - СПб. 1841. - Т. 3. - С.151.

14/ Мильчик М.И. Древнейшее изображение Успенского собора Большого Тихвинского монастыря // Проблемы развития русского искусства: Тематический сборник научных трудов Института живописи, скульптуры и архитектуры им. И.Е.Репина. - Л., 1973. - Вып. 5. - С.4.

15/ Российское законодательство X-XX веков: в 9 т. - М., 1985. - Т. 2: Законодательство периода образования и укрепления Русского централизованного государства. - С.304 /"Стоглав"/.

16/ Редакция В читается в двух списках: 1/ ГБЛ, собр. В.М.Ундольского, № 578, сборник 2-й полов. XVI в., л.141-148об.; 2/ ЦГАДА, ф. 181, № 365/815, сборник 2-й полов. XVI в., л.183-185.

17/ Он помещен между сообщениями о построении близ Тихвина Никольской часовни и о "погорении" третьего деревянного здания Тихвинской Успенской церкви. Более подробная характеристика редакции В дана в статье: Кириллин В.М. Литературная судьба "Сказания о Тихвинской Одигитрии" до исхода XVI столетия // Язык. Литература. История: Научные сообщения и материалы. Сб. Отдела рукописей ГБЛ. - М., 1989. - Вып. I. - В печати.

18/ ГБЛ, собр. В.М.Ундольского, № 578, л.146-147.

19/ Основной список редакции Г - ГИМ, Синодальное собр., № 944/1192, сборник 2-й полов. XVI в., л.35-41. Подробнее об этой редакции говорится в статье: Кириллин В.М. Литературная судьба "Сказания о Тихвинской Одигитрии" до исхода XVI столетия.

20/ Основной список текста Д - ГПБ, собр. Кирилло-Белозерского монастыря, № 83/1160, сборник XVI-XVII в., л.241-252об.. Основной

список текста Е - ГИМ, собр. А.С.Уварова, № 1868/40, сборник 1622 г., л.45об.-53. Более детально редакции Д и Е расматриваются в статье: Кириллин В.М. Литературная судьба "Сказания о Тихвинской Одигитрии" до исхода XVI столетия.

21/ Буслаев Ф.И. Исторические очерки... С.278.

22/ Кириллин В.М. Литературная судьба "Сказания о Тихвинской Одигитрии" до исхода XVI столетия.

23/ Кондаков Н.П. 1/ Византийские церкви и памятники Константинополя. - Одесса, 1886; 2/ Иконография Богоматери. - СПб./Пг., 1914-1915. - Т.1-2.

24/ Книга Паломник: Сказание мест святых во Цареграде Антония архиепископа Новгородского в 1200 г. - Под ред. Х.М.Лопарева // Православный палестинский сборник. - СПб., 1899. - Т.17, вып.3. - С. 21.

25/ Повесть о взятии Царьграда крестоносцами в 1204 году // ПЛДР: XIII век. - М., 1981. - С.112.

26/ Хождение Игнатия Смольянина 1389-1405 гг. - Под ред. С.В.Арсеньева // Православный палестинский сборник. - СПб., 1887. - Т.4, вып.3. - С.11.

27/ Хождение Стефана Новгородца // Сперанский М.Н. Из старинной новгородской литературы XIV в. - Л., 1934. - С.50-59.

28/ Новгородская 4-я летопись // ПСРЛ. - Л., 1925. - Т.4, ч.1, вып. 2. - С.376.

29/ Хождение инока Зосимы 1419-1422 гг. - Под.ред. Х.М.Лопарева // Православный палестинский сборник. - СПб., 1889. - Т.8, вып.3. - С.1-27.

30/ Хождение Стефана Новгородца. - С.54-55.

31/ См., например, приводимую в настоящей статье цитату из "Сказания о Владимирской иконе Богоматери", содержащегося в "Степенной

книге".

32/ В этот праздник действительно совершался чин водоосвящения - Никольский К. Пособие к изучению Устава богослужения Православной Церкви. - Изд. 3-е. - СПб., 1874. - С.508.

33/ ГИМ, собр. А.С.Уварова, № 1868/40, л.47-47об.

34/ См., например, список ГБЛ, ф.304/I/, № 167, сборник XV в., л. 478-498. Известен и старопечатный текст "Сказания" - в кн.: Сборник из 71 слова. - М., 1647. - Л.338об.-359.

35/ ГИМ, собр. А.С.Уварова, № 1868/40, л.50.

36/ Сергий, архиеп. Полный месяцеслов Востока. - Т. 2. - С.[illegible] /Месяцеслов/; 258-259 /Заметки/.

37/ Редакция Ж известна в одном списке: ГПБ, Q.I.1135, сборник сер. XVI в., л.38об.-54.

38/ Кириллин В.М. Литературная судьба "Сказания о Тихвинской Одигитрии" до исхода XVI столетия.

39/ Служба явлению иконы Богоматери Тихвинской. - М., I869. - Л.

40/ Жучкова И.Л. Сказание о иконе Богоматери Владимирской // Словарь книжников и книжности Древней Руси. - Л., 1989. - Вып. 2: /вторая половина XIV - XVI в./, ч. 2: Л - Я. - С.360-362.

41/ Книга степенная царского родословия: Ч. 2 // ПСРЛ. - СПб., 1913. - Т. 21, 2-я половина. - С.435-436.

42/ Редакция З содержится в списке: ГПБ, Софийская библиотека, 1449, сборник 1602 г., л.544об.-560об.. Этот же текст воспроизводится в поздней рукописи: ЦГАДА, ф.181, № 470/938, сборник XVII-XVIII в., л.161-190, - но с некоторыми разночтениями в разделе об основании Тихвинского монастыря в 1560 г. и с прибавлением трактата об иконопочитании, который читается в редакциях Е и Ж. О редакции З см.: Кириллин В.М. Литературная судьба "Сказания о Тихвинской Одигитрии" до исхода XVI столетия.

43/ ГИМ, собр. А.С.Уварова, № I256/5I, ХУП в., I98 л. /см.: Леонид, архим. Систематическое описание славяно-российских рукописей собрания графа А.С.Уварова: В 4 ч. - М., I893. - Ч. 2. - С.505/.

44/ ГИМ, Синодальное собр., № 965/542, сборник ХУП в., л.I73-258, главы I9 /л.23Iоб.-243/, 20 /л.243-248об./, 20а /л.249-257/. См. также: Татарский И. Симеон Полоцкий: /Его жизнь и деятельность/: Опыт исследования из истории просвещения и внутренней церковной жизни во вторую половину ХУП века. - М., I886. - С.I4I.

45/ Димитрий Ростовский. Жития святых. - 7-е изд. - М., I796. - Кн. 4: июнь-август. - Л.I68об.-I77.

46/ Там же, л.I76.

47/ Там же, л.I76-I76об.

48/ Там же, л.I77-I77об.

49/ Там же, л.I77об.-I79об.

50/ Там же, л.I80.

В.К.Былинин

Русскоязычные эпиграммы ХУI века
/ Максим Грек и Федор Карпов /

Эпиграмма - полноправный представитель системы поэтических жанров, сформировавшейся еще в эпоху античности. Правда, в величественном здании классической поэзии ей принадлежало отнюдь не почетное - последнее место. Постепенно однако / особенно в позднеэллинистический период / это положение и сам смысл слова эпиграмма - "надпись" изменяются. Оно приобретает новое значение особого литературно-поэтического жанра - короткого стихотворения на какой-либо предмет или событие, о котором надо было сказать не только лаконично, но и предельно остроумно, "изящно". Расширяется тематика этого жанра: появились всевозможные эпиграммы христианского содержания, эпиграммы похвальные и посвятительные, декламационные и описательные, увещательные, надгробные и прочие.

О русской / церковнославянской / книжной эпиграмме до ХУП в. до сих пор почти ничего не было известно. Тем не менее новейшие исследования[1] позволяют заключить, что освоение этого поэтического жанра началось на Руси не позднее конца ХП - начала ХШ столетий.

К началу ХУI века - "золотого века" древнерусской духовной лирики[2] - переводные и оригинальные эпиграмматические произведения составляли уже достаточно обширный корпус текстов, вошедших в русскую / церковнославянскую / рукописную традицию. Значительный прирост данному корпусу давали, в частности, так называемые синаксарные эпиграммы стишного Пролога[3].

Важная роль в развитии малых форм древнерусской поэзии принадлежит Максиму Греку. Кроме теоретических замечаний касательно стихотворства[4], им оставлен ряд оригинальных стихов, относящихся к эпиграмматическим жанрам. Сохранились и некоторые его церковнославянские переводы греческих "ироических" и "элегических" стихотворений.

Еще в итальянский период творчества молодой Максим / в миру Михаил Триволис / демонстрирует свою приверженность эпиграмматической поэзии[15]. Среди известных ранних его стихотворений большая часть – эпитафии. По-видимому, в этом нет ничего удивительного. Ведь эпитафия, или надгробная эпиграмма – древнейший стихотворный жанр с богатой историей и тщательно разработанной системой поэтико-технических средств[16]. Отдавая дань поэтической традиции, Максим тяготеет к дактилическим и хореическим размерам. Наглядным примером тому может служить его эпитафия патриарху Нифонту II, написанная правильными гекзаметрами:

'Αργυρίου χρυσίου τε φαάντερον ἠδ' ἐπιτίμων
Συλλήβδην λιθάκων τὸν λάμψαντ' ἀρχιερῆα ‹Νήφων'›...
'Αλλά, Πάτερ μέγα, χαῖρε μονήν τ' ἐπιμνέεο τήνδε
Λιταῖς σαῖς πρὸς ἄνακτα διαμπερὲς ἔμπεδα τηρεῖν,
Αὐτῷ θ' ἡγεμόνι κράτος αρραγές ἠδ' ὑγίειαν.
Ζῶντι μάκαρ παρέχειν ἀτὰρ μετὰ γαῖαν ἀφέντα
Αὐτὰ ενιδρῦσαι ἀνάκτορα θεῖα 'Ολύμπου.[17]

Хвалебная эпиграмма Мануилу-ритору / нач.: "Ῥητῆρος μεγάλου τα μυρίπνοα ταῦτα // Μουσῶν καὶ χαρίτων ἔκγονα καὶ σοφίες..."[18] / указывает на интерес поэта к стихотворной полиметрии: она построена по схеме: 16 – 13 – 16 – 13 – 16 – 13 – 16 – 13 слогов. Возможно, это надо рассматривать как дополнительное объяснение того, почему впоследствии, уже на церковнославянском языковом материале, писатель обратился к силлабо-симметрическому стиху / между прочим, использование Максимом греко-латинского стихотворного опыта для составления русских стихов отмечалось его русскими сподвижниками; так, инок Сильван указывал, что многие знали Максима как человека, "не токмо же" способного говорить и писать на греческом, латинском и русском языках, "но и творити м е р о ю и р о и с к ы, и а м в и й с к ы и в о в с е х благоискусна суща"[19] /.

Похоже, что с эпитафией русские книжники познакомились прежде всего

благодаря Максиму Греку. Именно в этом жанре Максимом составлена поэтическая миниатюра, посвященная некоему Федору Тверскому / по-видимому, - монаху Тверского Отроча монастыря/. Текст ее известен по двум спискам - конца ХУI в.[10] и первой четверти ХУП в.[11], где он представлен в прозаической записи. Но наличие синтаксических знаков позволяет восстановить его стихотворную запись:

Ея же желаше Феодор присно юности от своея,
Лицем къ лицу покланяемую ныне зрит Троицу.

Кто и откуду еси? - Тферитин!
Наречением кто? - Феодор!
Рачитель неблазненныа христианскиа премудрости,
Блажен въистину ты еси,
Зерцалом бо уже разрешеным
Самую Ту ныне ясне зриши.

Это стихотворение, отличающееся определенной звуковой и слоговой урегулированностью строк / I7 - I7 // I0 - 9 - I7 - 9 - I0 - I0 /, зримо распадается на две части. В самой рукописи / Троицкий список / первое двоестрочие выделено киноварью, что заставляет исследователей прочитывать его как заглавие "статьи". Вторая часть создана в духе классической надгробной надписи, мы бы сказали, - "звучащей" или "говорящей" надписи, когда надгробие как бы задает вопросы своему хозяину и славит его. Третья и четвертая строки заключают в себе даже некое подобие диалога олицетворенного надгробия с покойным Федором. В аспекте формального построения данную эпитафию следует причислить к "активным" эпиграммам / по терминологии, принятой школьными поэтиками конца ХУI - нач. ХУП вв.[12] Обращаясь к названной поэтической форме, поэт опять-таки верен классической традиции и себе. В форме "активной" эпиграммы им была написана одна из трех эпитафий патриарху Нифонту, которая начиналась словами: "Ἕτερον εἰς τὴν αὐτὴν λάρνακα ...", то есть - "Я, золотая рака, внутри // скрываю более драгоценное, чем золото // - Нифонта, архиерея Византии" и проч.

Примечательно, что "активной" - построенной в форме монолога персонифицированного неодушевленного предмета - эпиграммой является также небольшое стихотворение "Речи аки от амвона". Приведем его начальные строки по рукописи 1587 г. ГБЛ, ф. 310 / собр. Ундольского / № 487, л. 11 об., содержащей широкую подборку сочинений Максима Грека:

Амвон аз преухыщрен, дело доброхвално,
И всяческими цветми различных узор и вапов преудобрено.
Посреде церкви водружен есмь на возглашение
Богодухновенных писаний православным людем ...

Силлабическая структура этих стихов выглядит следующим образом: 13 / 15 / - 20 - 15 - 15 - 20 - 20 - 15 - 15 - 15 - 15. В композиционном рисунке стихотворения преобладают 15-сложники, сочетание которых с 20-сложными строками выглядит весьма органичным / две из них - вторая и шестая сводятся к условной схеме: 15 + 5 /. Судя по доступным нам стихотворным материалам, пятнадцатисложником до XVII в. написано значительное количество церковнославянских стихов, что, вероятно, надо связывать с преимущественной ориентацией древнерусских поэтов-переводчиков старшей поры на византийскую поэтическую традицию, где этот имитирующий усеченные гекзаметры размер получил название "политического стиха" и нашел довольно активное употребление / в период с IX по XV вв. /. В XVII в., когда векторы культурного развития России резко сместились к Западу, 15-сложник напротив стал редким явлением в русской поэзии.

За тридцать с лишним лет жизни в России Максим Грек перевел огромное количество всевозможных статей и произведений на церковнославянский язык. О его переводах из античной эпиграмматики дает представление четверостишие, вошедшее в полемическое "Слово на звездочетцев":

Влъхви, елицы в ъ з ы с к а е т е звездныи путь, - 14
И с ч е з н е т е, суетныя мудрости, лжесловци, - 14
Вас безумие п о в и л о, а смелство лютое - 14
Ро д и л о на свое ведущих безъсловие. 13/ - 14

Это - довольно точное переложение изосиллабическими I4-сложниками увещательной эпиграммы Леонида Тарентского / III в. до н.э. /. Но Максиму удалось вдохнуть в славянский текст стихотворения очень своеобразное интонационно-ритмическое звучание, благодаря филигранной работе с поэтическим словом. Мало того, что здесь совершенно определенно использован прием стихотворного переноса / ! /, но в каждой нечетной строке / I, 3 / второе слово фонетически согласуется с последним словом последующей четной строки / 2,4 /, а третье слово нечетных строк также согласуется с начальным словом четных.

Переведенная Максимом Греком эпиграмма адресована астрологам. В первой половине XVI в. многие образованные люди в России были увлечены идеями астрологического учения. Вокруг этих идей разгоралась жаркая полемика. Максим Грек всячески отвергал ложную попытку сторонников астрологии с помощью толкований "звездных обношений" "предрицати / предпознавать / о будущих". Цитируя Аристотеля, он писал, что "несть о будущих ниже художество, ниже видение кое". Другое дело - пророчества. Даже от язычников, по мысли писателя, иногда исходили верные предсказания. Так, он перевел с греческого / вероятно, по изданной в Венеции Альдом Мануцием книге **Oracula Sibyllina** VIII, 2I7 - 250[I4] / стихотворный оракул сивиллы Эрифреи о Христе, содержащий акростих **ΙΗΣΟΥΣ ΧΡΙΣΤὸΣ ΘΕΟΥ ΥἹὸΣ ΣΩΤῊΡ ΣΤΑΥΡὸΣ.** У Максима: "Строки Сивилы пророчицы о втором преславном пришествии Спаса Христа и о страшном суде, их же краегранне / т.е. акростих - В.Б. / сицево есть: ИИСУС ХРИСТОС БОЖИЙ СЫН СПАС". Вот начало этого переводного текста:

Изпотеет бо земля, знамение суда егда будет
Из неба же приидет Царь веков будущий и т.д.

Однако в списке перевода Максима, опубликованном Х.Лопаревым[I5], стихотворная структура оригинала не выдержана. Более организованным в стихологическом аспекте выглядит тот же текст "Строк Сивилы" в другом списке XVI в. - ГБЛ, ф. 256 / собр. Румянцева / № 264, л. 64 ...

В рукописях ГБЛ, ф. I73 фунд., № 42, л. 83 об. и ГБЛ, ф. I73 Ш, № I38, л. 50 содержатся наиболее сохранные списки максимова "Слова обличительна на агарянскую прелесть", где также приводится перевод названного акростишного пророчества Сивиллы о Христе[16].

В составе того же Слова "на агарянскую прелесть" прочитывается эпиграмматическое по своей форме и сути четверостишие - "пророчество Орфея":

Христос хощет родитися от Девы Марии, - I4
и верую в Него. - 6
При Коньстянтине же и Ирини пакы солнце - I4
узьриши Мене. - 6

Просодическая схема стихотворения: I4 - 6 - I4 - 6 слогов. Ни греческий, ни латинский источник его пока не обнаружен, так что не исключено, что это - оригинальное сочинение Максима[17].

В отличие от Максима Грека один из его литературных оппонентов - Федор Иванович Карпов считал астрологию "художеством художеств". Видный государственный деятель, дипломат, Карпов был прекрасно образованным человеком для своего времени; он свободно владел латинским языком, на котором читал произведения античных поэтов и мыслителей; ценил гуманитарные знания и талант в других людях. Так, в послании известному в ХУI веке писателю, старцу Филофею, он искренне хвалил последнего за искусно составленные тем "писанейца": "Омировым / - Гомеровым - В.Б. / бо словом и риторским разумом пригодне сложени, не варварски же, ни невежески, но грамотически уметелне сложена. Похваляю, яко разум божественных и человеческих умеюща". Вместе с тем, сам Карпов обладал ярким и самобытным литературно-поэтическим талантом. Свидетельством тому, среди прочего, служат его стихотворные переводы из Овидия, созданные до I539 года и включенные в ответное послание Карпова митрополиту московскому Даниилу[18]. Несколько стихов, читаемых в этом послании, оформлены как самостоятельное стихотворение элегического рода. Они вос-

ходят к "Метаморфозам" Овидия. Сравним:

У Овидия: *Vivitur ex rapto, non hospes ab hospite tutus.*
Non socer a genero; fratrum quoque gratia rara est (I, 144-145)

Перевод на современный язык:

Живут за счет грабежа, и хозяин и гость опасны друг для друга,

И - тесть для зятя; братская же всякая любовь редка есть.

Перевод Федора Карпова:

Ныне брани везде, ныне живут от похищения.

Несть гостинник от гостя без боязни, несть - тесть от затя,

И братская убо любовь редка есть.

Как видим, древнерусский переводчик блестяще решил творческую задачу: он не оказался в плену у латинского оригинала, но, верно передав его общий смысл, в целом создал художественно цельное поэтическое переложение. Введенные им дополнительные повторы, метко подобранные слова, образующие благозвучные звуко-смысловые "рифмы" / " брани - братская", "гостинник - гостя", "везде - боязни - затя" и др. /, создают при прочтении текста впечатление его смысловой и эстетической завершенности. Заметим также, что Карпов постарался сохранить метрический строй своего источника. И частично ему это удалось сделать, благодаря построению стихов по схеме: 16 - 16 - 11 слогов.

В том же послании Даниилу встречаем еще одно стихотворение, первые два стиха которого представляют собой перевод из "Науки любви" Овидия / II, 277 - 278 /, а третий и четвертый стих - из овидиевых же "Фаст" / I, 217 - 218 /[19]:

Златна веки суть въистиньну ныне: много - 15 / 8 + 7 /

Златомъ приходитъ санъ, златомъ съветуется любовь.- 15 / 6 + 9 /

В цене цена ныне есть, дает кенсон⁺ саны, - 13 / 7 + 6 /

Кенсон - дружбы, убогий везде лежит празден. - 13 / 7 + 6 /

/ ⁺ Кенсон - лат. census, греч. κῆνσος - высокое имущественное положение, состояние; подать /.

Не трудно заметить, что и данному поэтическому переводу сообщено органичное смысловое единство, в результате чего он приобрел жанровые черты элегии или, может быть, назидательной эпиграммы, образованной по принципу ц е н т о н а. Центон это - стихотворное произведение, составленное из отдельных кусочков других стихотворений. Такой компилятивный способ "сочинения" стихов получил в средневековой европейской литературе, не знавшей понятия плагиата, большую популярность. В то же время в приведенном тексте отчетливо запечатлелась собственная индивидуальность Карпова - переводчика и поэта. Она угадывается в излюбленных им словесных повторах[20], в особо тщательной шлифовке каждого стиха и всего произведения в целом. Сколько же усердия нужно было приложить ему, чтобы, выдерживая связь с образцовым иноязычным оригиналом, написать стихи, четко разбитые цезурами на полустишия / 6 + 9. 6 + 9. 7 + 6. 7 + 6 /, начальные слова которых образуют что-то в роде "первоочного" акростиха[21]: "Зла Златом Въ цене Кенсон / Въистину Златом Дает Везде". В древнерусской литературной традиции преимущественной сферой разработки акростиха - как особого поэтического приема и криптографической формы - была гимнография, поэтика которой включала и различные формы повторов[22], а также в контексте общей идеи прославления имени святого или праздника - проведение единой / стержневой / словотемы. Более чем вероятно, что Карпов опирался в своем поэтическом творчестве на этот богатейший художественный опыт. Чтобы убедиться в небезосновательности сказанного, достаточно сопоставить цитированные стихи - "Златыа веки..." с извлеченной из месячного Стихираря начала ХУ века стихирой св. Иоанну Златоусту:

Глаголы златозарьными землю,
Иоане премудре, напоил еси,
Златоточиву имея душю и тело пребогате.
Вься позлатив словесы своими,
Златодетелю, повелениемь си,

И къннгы написав златописаны,
Възлете на Небо.
Тем вопием ти, златослове и златоусте,
Христа Бога моли съпасти душа наша[23].

Итак, к середине XVI столетия в России вполне четко обозначились малые формы книжной поэзии, представленные либо в самостоятельных записях, либо / гораздо чаще / - в составе прозаических произведений, но, как правило, с авторскими указаниями, что это - стихи. В их структуре нередко просматривается такой регулянт, как силлабическая симметрия[24], что свидетельствует, по крайней мере, о том, что он не был совершенно забыт древнерусскими книжниками после завершения в XII в. процесса падения редуцированных гласных в русском языке, как это считалось раньше[25]. Однако в рассмотренных стихотворениях силлабическая симметрия не всегда имеет строго безусловный характер и, кроме того, она не является в них непременно доминирующим структурообразующим признаком. Скорее, ее следует интерпретировать лишь в качестве одного из составных компонентов п о л и с и м м е т р и и, каковая заявляет себя главным, общеструктурным принципом организации древнерусских поэтических текстов, наряду с другими компонентами типа различных звукосмысловых повторов, внутренних рифм и т.п. Такое положение вполне объяснимо. Ведь своеобычная стихотворная культура Руси была еще недостаточно развитой и самостоятельной для выработки жестких стиховых доминант. Акцентный рифмованный стих, проникновение которого в русскую книжную письменность обнаружилось в XIУ веке[26], к XVI веку еще не получил достаточного развития, а классические стихотворные размеры и для самих греков в это время принадлежали больше к филологической теории, чем к живой поэтической практике / в которой давно возобладал силлабический принцип стихосложения /. В XVI в. книжная поэзия Руси была еще малопродуктивной, она не являлась "общенародным достоянием", будучи доступной сравнительно узкому кругу образованных книжников.

/ не случайно термины "пиит", "ветия" служили фактическими синонимами слов "мудрец", "философ" /. Поэтам-переводчикам, которые стремились по возможности точно передать не только содержание, но и форму иноязычного оригинала, было гораздо проще добиться этого на небольшом объеме стихотворного текста. И это, несомненно, обусловливало зарождение изначальной традиции "поэзии малых форм". В крупных поэтических памятниках, переведенных с греческого и других языков на славянский в означенную эпоху, стиховая структура оказывалась либо сильно расшатанной, либо почти полностью утраченной[27].

Что касается конкретно стихотворений Максима Грека и Федора Карпова, то, думается, к изложенным выше наблюдениям нужно добавить следующее. При всей значительности личного творчества и теоретического опыта Максима Грека для его русских учеников и последователей, этот его поэтический опыт объективно был направлен на дальнейшее развитие в России уже существовавшей / хотя и слабо выраженной / традиции книжно-поэтического слова, ориентированной на греко-византийскую стиховую культуру. Немногие же известные ныне стихотворные опусы Карпова напротив как бы исподволь разрывали эту традицию, перенося акцент с образцовых греческих литературных источников на западные - латинские. Во второй половине ХУI века такое перенесение акцентов должно было получить поддержку со стороны самого царя / как известно, Иван Грозный активно мусировал идею о своем германском происхождении - "от кореня кесаря Августа", приблизил к себе многих немцев и, очевидно, не без их помощи пытался даже сочинять на немецком языке шпрухи[28], "самохвальные" эпиграммы /. О написании виршей, как о чем-то для себя и для всякого образованного человека само собой разумеющемся, говорил знаменитый оппонент Грозного, князь А.М.Курбский. В одном из своих посланий 1572 г. он прямо отметил: "переложихом от римскаго языка во словенско... реченый вирш или стих" / Епистолия к Кузьме Мамоничу [29].

Одним словом, в названный период в кругу образованной русской арис-

тократии заметно проявляется новая - западноевропейская литературно-поэтическая ориентация. Рассмотренные стихотворные переложения Федора Карпова были начальными импульсами в этом постепенно расширявшемся культурном процессе, однако по своим художественным достоинствам они не уступают позднейшим стихотворным переложениям из Овидия и других латинских авторов, выполненным в России во второй половине уже следующего - XVII столетия.

Примечания:

1/ См.: Зилитинкевич В.С. Переводы из Феогнида в древнерусской "Пчеле" // Источниковедение литературы Древней Руси. Л., 1980. С. 33- 37; Былинин В.К. Эпиграмма в славянской средневековой книжности // Герменевтика / Материалы и исследования по Древней Руси. Вып. 3. М., 1990 / в печ. /.

2/ См.: Спасский Ф.Г. Русское литургическое творчество. Париж, 1951. Былинин В.К. Древнерусская духовная лирика // Прометей. М., 1990 Вып. XVI.

3/ См.: Кожухаров Ст. Старобългарски проложни стихове // Литературна история. София, 1977, № 1 ; Былинин В.К. Славянская синаксарная эпиграмма // Palaeobulgarica. София, 1990, № 2 / в печ. /.

4/ Сочинения преподобного Максима Грека. Казань. 1862. Т. III. С. 245 - 259; 286. См. также: Ржига В.Ф. Неизданные сочинения Максима Грека// Byzantinoslavica. 1935 - 1936. Т. 6. С. 101 - 105; Ковтун Л.С. Лексикография в Московской Руси XVI - начала XVII в. Л., 1975. С. 116 - 125; Матхаузерова Св. Древнерусские теории искусства слова. Прага. 1976. С. 85 - 90.

5/ См.: Denissoff E. Maxime le Grec et l'Occident (Contribution a l'histoire de la pensée religieuse et philosophique de Michel Trivolis). Paris-Louvain, 1943. pp. 412 - 415 (Appendice II).

6/ Ср.: Брагинская Н.В. Эпитафия как письменный фольклор // Текст: семантика и структура. М., 1983. С. 119 - 139.

7/ Denissoff. E. Op. cit. p. 414 Нач.:"Более блистательный, чем золо-

то, серебро // и все драгоценные камни, прославленный архиерей Нифонт ...".

8/ Denissoff E. Op. cit. p. 412 Нач.:"Великого ритора полные благоухания песни эти //-муз, граций и мудрости суть дети...".

9/ Цит. по: Ягич И.В. Рассуждения южнославянской и русской старины о церковно-славянском языке // Исследования по русскому языку. СПб. 1885. Т. I. С. 628.

10/ ГБЛ, ф. 173 фунд., № 153, л. 577.

11/ ГБЛ, ф. 304, № 200, л. 14 об.

12/ Ср., напр., украинск. Поэтику 1637 г.: Крекотень В.І. Київська Поетика 1637 року // Літературна спадщина Київської Русі і українська література ХУІ - ХУШ ст. Київ, 1981. С. 128. Но и раньше это понятие было выведено в Поэтиках Лаврентия Корвина / 1492 / и Юлия Ц. Скалигера / 1561 /.

13/ Цит. по: Иванов А.И. Литературное наследие Максима Грека. Л., 1969. С. 123 / № 155 /. См. также: Буланин Д.М. Переводы и послания Максима Грека / Неизданные тексты. Л., 1984. С. 18 - 19.

14/ См.: Буланин Д.М. Об одном из источников сочинений Максима Грека// ТОДРЛ, Л., 1979. Т. ХХХШ. С. 432 - 433; он же: Переводы и послания Максима Грека, С. 21 - 24.

15/ Лопарев Х. Описание рукописей имп. Общества любителей древней письменности, ч. Ш / Изд. ОЛДП, Т. CXIУ /. СПб., 1899. С. 188 - 190.

16/ В переводе Максима Грека акростих отсутствует, как позднее он был не полностью соблюден и в переводе Николая Спафария / см.: Николай Спафарий. Эстетические трактаты. Подг. текстов О.А.Белобровой. Л., 1978. С. 67 - 68. /.

17/ Цит по: Буланин Д.М. Переводы и послания Максима Грека; С. 22 / по рук. ГБЛ, ф. 173 фунд., № 42, л. 83 /.

18/ См.: Дружинин В.Г. Несколько неизвестных литературных памятников из сборника ХУІ-го века // Летопись занятий Археографической комис-

сии. Вып. 2I. СПб., I909. С. I06 - II3 / по единственному списку ГПБ, О. I. I439, л. 3I4 - 329 /. То же в: ПЛДР / Конец ХУ - первая половина ХУI века. М., I984. С. 504 - 5I8.

19/ См.: Буланин Д.М. Комментарии к сочинениям Ф.И.Карпова // ПЛДР / Конец ХУ - первая половина ХУI века, С. 748.

20/ Не исключено, что "наращивая" повторы, Карпов ориентировался на отечественную поэтическую традицию. Ср. в Галицко-Волынской летописи / XШ в. / после слов "яко же Омир / Гомер - В.Е. / пишет". вернее, исключая эту ремарку из текста, читаем:

О лесть, зла есть! <...>
До обличения сладка есть,
обличена же зла есть.
Кто в ней ходить,
конец зол приимѐт,
а злее зла зло есть.

Цит. по: ПЛДР/ XШ век. М., I98I. С. 274 / из летописной статьи под I229 г. /. Ср. также с поэтическими анадиплосисами из "Лаодикийского послания" Феодора Курицына: ПЛДР / Вторая половина ХУ века. М., I982. С. 538.

21/ "Первоверчными" назывались акростихи, составленные не по начальным буквам, а по первым словам в каждой строке / или строфе /. Ср.,в примеру, в списке служебного канона великому князю Андрею Боголюбскому - ГБЛ, собр. архим. Амфилохия, ф. 7, № 76 / втор. четв. ХУП в. /, л. I26 - I33 об. - отмечено, что данный канон "имый вместо краегранесия с т и х о с л о в н о е п е р в о р е ч и е". И действительно, акростишная фраза здесь складывается по первому слову каждого тропаря - строфы / см.: Былинин В.К. Русские акростихи старшей поры: до ХУП века // Русское стихосложение. Традиции и проблемы развития. М., I985. С. 2I3 /. Судя по всему, форма эта очень древняя, появившаяся на свет вместе с самой идеей акростиха. Она отмечается практически во всех древних индо-европейских литературах.

22/ Подробнее об этом см.: Былинин В.К. К проблеме стиха славянской гимнографии / X - XIII вв. /. // Славянские литературы. X Международный съезд славистов / София, сентябрь 1988 г. /. Доклады советской делегации. М., 1988. С. 33 - 51.

23/ ГБЛ, ф. 256, № 420, л. 55 об.

24/ О принципе силлабической симметрии в южнославянской и русской средневековой книжной поэзии см.: Якобсон Р.О. Заметка о древнеболгарском стихосложении.// ИОРЯС. Пгр., 1923. Т. XIV, № 2. С. 351 - 358; он же: The slavic respons to byzantin poetry. // XII-e Congrès international des études byzantines. Ochride, 1961, pp. 249 - 265; Трубецкой Н.С. Одно церковнославянское стихотворение. // Трубецкой Н.С. Избранные труды по филологии. М., 1987. С. 350 - 351; Гаспаров М.Л. Очерк истории европейского стиха. М., 1989. С. 194 - 196.

25/ См.: Панченко А.М. Книжное стихотворство. // История русской литературы X - XVII веков. Под ред. Д.С.Лихачева. М., 1980. С. 355; он же: Русская стихотворная культура XVII века. Л., 1973. С. 13- 14. Ср. также: Гаспаров М.Л. Очерк истории русского стиха: Метрика. Ритмика. Рифма. Строфика. М., 1984. С. 24.

26/ Ср.: из поэтических приписок / схолий / псковского книжника Козьмы Поповича:

а/ Ох, ох, голова мя болить,
не мочи псати.
А уже нощь,
лязмы спати. / ГИМ, Синодальное собр., № 239 - Пролог за сент.-февр. месяцы, 1313 г., л. 39 /.

б/ Бог, дай съдоровие к сему богатию:
Что кун, то все в калите,
Что пърт, то все на собе;
Удавися, убожие, смотря на мене. / ЦГАДА, ф. 357, № 61 - Паримейник 1312 - 1313 гг., л. 131 /. Или, напр., - собственноручную

запись московского митрополита Алексия на листе Служебника 1352 г.:

Черкизово сельцо

Куплено на мое серебрецо / См.: Карамзин Н.М. История государства Российского. Изд. 5. СПб., 1842. Кн. II. Примеч. к Т. У, сноска 397, стб. 168 /. Таких рифмованных приписок в рукописях XIУ - ХУ вв. обнаруживается множество!

27/ Переводные памятники, не сохранившие стихотворной структуры своего первоисточника, хорошо известны, например, - "Диоптра" Филиппа Пустынника или поэма Георгия Писиды "Миротворение" / "О всея твари" и др. Вместе с тем, отдельно необходимо отметить русский перевод середины ХУI в. польской виршевой сатиры "Беседа магистра Поликарпа со смертью" / ХУ в. /, текст которого охвачен рифмой почти на 80 процентов / см.: Былинин В.К. О становлении рифмованного дисметрического стиха. // Известия АН СССР. Серия лит-ры и языка. М., 1985. Т. 44, № 2. С. 165 /.

28/ См.: Карамзин Н.М. История государства Российского. СПб., 1843. Кн. Ш. Т. IX, стб. 155 - 156. См. также Примеч. к Т. IX, сноска 476, стб. 108 - 109. Впрочем, определенно атрибутировать приведенные здесь шпрухи Ивану IУ едва ли возможно.

29/ Цит. по: Виршевая поэзия / Первая половина ХУII века. Сер. "Сокровища древнерусской литературы". Составление, подгот. текстов, вступ статья и комментарии В.К.Былинина, А.А.Илюшина. М., 1989. С. 389.

+ + +

М.Ф.Мурьянов

Медиевистическая герменевтика чеховского символа

Интерпретация литературного текста нового времени может на новом времени и замыкаться, но возможны случаи, когда исследование выявляет ассоциации, связываемые только на большей хронологической глубине. Соответственно этому в понимание памятника русской классической литературы могут внести свою лепту и медиевист, и античник. Единство филологии - отнюдь не помеха ее развитию.

Символика чеховской пьесы "Три сестры" принадлежит своей эпохе, тревожному рубежу XX века. Ощущения необходимости обращаться по этому поводу к материалам древности у литературно образованного читателя и театрального зрителя как будто не возникает. Но в творческой истории пьесы обнаружены ассоциативные связи, предостерегающие от такого заключения.

7 марта 1899 г. Чехов был в Ялте на похоронах своего знакомого. Присутствовал здесь и студент историко-филологического факультета Киевского университета Всеволод Чаговец, оставивший следующую запись:

"Где-то невдалеке ... проходили еще одни похороны ... Над свежей могилой плакали три девушки ... О чем говорили они - не знаю. Иногда только слышались стонущие выкрики: "В Москву, в Москву! Скорее в Москву!.." Я видел, как Антон Павлович деликатно отвел одну из плачущих в сторону ... Может быть, даже давал какие-то деньги, потому что слышно было: "Спасибо ... мы непременно сейчас же вышлем ... Нам бы только в Москву, в Москву ...".

Дальше мы шли вдвоем, иногда останавливаясь у свежих могил ... А вот и что-то старинное. За решеткой беломраморная группа. Три девушки: одна с крестом в руках - Вера, средняя, опирающаяся на якорь, - Надежда и третья, с пылающим сердцем, - Любовь".

Чехов обратился к памятнику с целым монологом, начинавшимся примерно так:

"Что, милые, что, сестрички, плохо жить на святой Руси? Это вам не Греция!"

Два года спустя, 2 марта 1901 г. окончивший тем временем университет театральный критик Чаговец был на киевской премьере "Трех сестер": "Со сцены мы услышали стонущее, кладбищенское "В Москву! в Москву!.." И затем, измученные, обессиленные, одинокие, опираясь друг на друга, сестры застыли под звуки уходящего военного марша".

Через день театральный критик И.Александровский выступил в "Киевлянине" по поводу премьеры:

"Мелкие интересы дня способны засосать человека, опошлить его, но не настолько, чтобы убить в нем надежду на лучшее будущее, веру в спасительность осмысленной жизни,.. любовь к самой жизни. Если согласиться с тем мнением, что новая пьеса г.Чехова - пьеса символическая, то быть может пришлось бы допустить, что "три сестры" и олицетворяют собою эту самую веру, надежду и любовь".

Как известно, К.С.Станиславский, ставивший зимой 1900-1901 гг. "Трех сестер" в Московском Художественном театре, высоко ценил пьесу и не раз обсуждал с автором ее замысел, текст и театральное воплощение. Но когда уже после смерти Чехова В.А.Чаговец в 1912 г. рассказал ему обо всем этом, ошеломленный маэстро признал, что слышит нечто новое:

"Я чувствовал это ... Чувствовал, что под масками обычных [illegible] Маши, Ирины, Ольги скрывается что-то большее ... И последняя группа родилась из подсознательного. Оно никогда не обманывает. Да, да ... Вера, Надежда, Любовь ... Правильно, верно!"

Сменились поколения, и наш молодой современник, собрав и со[illegible]

слив все эти факты, делает умозаключения:

I) "Кладбищенская символика столь же мрачна, сколь и незамысловата",

2) "Чеховская символика развивается вовсе не в той эстетической сфере, где символ граничит с олицетворением, она более элементарна, глубинна, именно в этом смысле - подсознательна"[I].

Возразим, что символика ялтинского надгробия, обратившего на себя внимание Чехова, ни мрачна, ни незамысловата. Чтобы это доказать, необходимо объяснить ее природу, ее становление, берущее свое начало - как справедливо обронил Чехов в своем импровизированном кладбищенском монологе - в Греции. Не буквально в Греции, и не в современности, а несколько неопределеннее - в эллинистическом мире, где-то на рубеже нашей эры.

Станиславский чутко уловил нечто подсознательное в этой символике. Она и родилась в эзотерических кругах древних гностиков, строивших свою умозрительную философскую систему для разрешения извечных загадок бытия. Гностики находили, что есть четыре божественные силы, образующие духовность человека - вера, надежда, любовь, знание или мудрость (gnosis или sophia)[2]. Гностицизм был преодолен христианством, но не исчез бесследно, дав начало эзотерическим подводным течениям внутри христианства[3], а триада вера - надежда - любовь вошла вместе со знанием в христианский

[I] Звиняцковский В.Я. Вера, надежда, любовь (Символы и реалии в "Трех сестрах"). - В сб.: Чеховские чтения в Ялте. Чехов сегодня. М., 1987, с.63-65.

[2] Reitzenstein R. Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen. Leipzig, 1927, S.383-393.

[3] Keller C.-A. Gnostik, Urform christlicher Mystik. - Perspektiven der Philosophie, 12.Bd. Amsterdam, 1986, S.95-127.

гимн любви к ближним, как называют в библейской филологии XIII главу I Послания апостола Павла к коринфянам[4], где противопоставлены земное и эсхатологическое состояния человека:

"Теперь мы видим как бы сквозь тусклое стекло, гадательно, тогда же лицем к лицу; теперь знаю я отчасти, а тогда познаю, подобно как я познан. А теперь пребывают сии три: вера, надежда, любовь; но любовь из них больше" (I Кор I3, I2-I3).

Тщательно зашифровав сходство, Чехов сохранил противопоставленность, придав ей черты иронии: тусклые герои пьесы "Три сестры" толкуют об отдаленном будущем человечества, у некоторых из них есть отчетливое "знание", какой будет жизнь через двести, триста, тысячу лет, даже через эсхатологический миллион лет.

Зачем понадобилось Чехову иронизировать над Новым заветом? Думается, что так получилось ненарочно. Это мог быть косвенный результат, а непосредственным объектом иронии являлось модное увлечение софиологией, развивавшейся с конца XIX века последователями Владимира Соловьева как эзотерическое течение русской религиозной мысли. Софиология сродни древнему гносису, она расцветала параллельно с интенсивными историко-филологическими разысканиями и реконструкциями древнего материала по гносису. Свидетельство этого родства - визионерское стихотворение Соловьева, написанное на родине гносиса, в Каире, в I875 г.:

Вся в лазури сегодня явилась
Предо мною царица моя, -

---

4 Dupont J. Gnosis. La connaissance religieuse dans les épîtres de saint Paul. Louvain - Paris, 1949, p.414; Schmithals W. Die Gnosis in Korinth. Eine Untersuchung zu den Korintherbriefen. Göttingen, 1965, S.135-137.

Сердце сладким восторгом забилось,
И в лучах восходящего дня
Тихим светом душа засветилась,
А вдали, догорая, дымилось
Злое пламя земного огня.

Соловьев скончался в Узком под Москвой 12 августа 1900 г., что вызвало всплеск интереса к его учению. Как раз на эти дни приходится интенсивная работа Чехова над пьесой, он надеялся закончить "Трех сестер" к сентябрю, об этом у него 8 августа был разговор со Станиславским.

Эсхатологическая по своему существу софиология пережила расцвет в поэзии символистов и русском штейнерианстве. она умерла с последним поколением художников - теософов. Один из них, Максимилиан Волошин, когда его уже оставляли силы, пророчествовал в стихотворении "Владимирская Богоматерь" (1929):

А когда кумачные помосты
Подняли перед церквами крик, -
Из-под риз и набожной коросты
Ты явила подлинный свой Лик.
Светлый Лик Премудрости - Софии,
Заскорузлый в скаредной Москве,
А в грядущем - Лик самой России -
Вопреки наветам и молве[5].

Сегодня наши философы вновь заговорили о мудрости - естественно, в другом ключе. В докторской диссертации В.А.Блюмкина, защищенной в Московском университете, можно прочесть, что автор, при-

---

[5] "Дружба народов", 1988, № 9, с.166.

меняя "широко используемый в диссертации лингвистический анализ моральных терминов", который "подвел нас к проблемам современной информатики, занятой разработкой информационно-поисковых систем и соответствующих языков", пришел к заключению, что "обязательными чертами сознания и поведения нового человека" должны стать пятьдесят семь моральных качеств, в ряду которых на пятьдесят втором месте находится мудрость, понимаемая как морально-прагматическое качество. "При этом под прагматическим сознанием понимается совокупность представлений и чувств, ценностей и императивов, связанных с обеспечением личного и узкогруппового благополучия"[6]. Другой философ, В.И.Бакштановский, положительно рекомендует нам идеи В.А.Блюмкина как "автора одного из немногих исследований проблемы нравственной мудрости"[7]. После этого с облегчением читаешь академика Т.И.Ойзермана: "было бы разумно отказаться от определения понятия мудрости", хотя "нам представляется, что мудрость не пустое слово, не название для явления, которого не существует". Особенно знаменательно мнение ученого, что "первоначальный смысл слова "философия" сохраняет свою значимость и в наши дни. Речь идет о возможности человеческой мудрости, но также и о том, что мы никогда не будем переполнены ею"[8].

---

[6] Блюмкин В.А. Моральные качества личности (их сущность, структура, типология и особенности формирования в социалистическом обществе). Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора философских наук. М., 1979, с. 7, 33, 41-42.

[7] Бакштановский В.И. Проблема нравственной мудрости. - В сб.: Нравственная культура. Вильнюс, 1981, с.222.

[8] Ойзерман Т.И. Проблемы историко-философской науки. М., 1982, с.41, 46.

Христианство как мировая, общенародная религия не могло быть основанным на одних лишь философских абстракциях такого рода как неумопостигаемая категория мудрости. Ему нужна была доходчивость, понятность для простых людей, к философствованию не призванных. Здесь на помощь приходило испытанное средство персонификации, этим религиозное чувство получало эмоциональный выход в обрядовых почестях, воздаваемых памяти конкретных людей, что было понятно каждому. Не позже конца УI века абстрактное понятие, обозначаемое словом **sophia**, для которого, как убедительно показал В.Н.Топоров, сами греки не в состоянии были дать семантическое объяснение[9], было персонифицировано - превращено в личное женское имя, для которого агиографы написали стереотипное житие мученицы Софии, матери троих отроковиц- мучениц Веры, Надежды и Любови[10]; казнь матери и дочерей в нем описана как событие, имевшее место в Риме при императоре Адриане. В церковном календаре им был отведен день памяти - I7 сентября[11]; этим были созданы все необходимые предпосылки для развития культа, вознесшегося на необычайную высоту, поскольку персонификация не отменила философский аспект содержания концептуальных слов, ставших личными именами.

---

[9] Топоров В.Н. Еще раз о др.-греч. ΣΟΦΙΑ. Происхождение слова и его внутренний смысл. - В сб.: Структура текста. М., 1980, с. I48-I73.

[10] **Girardi M. Le fonti scritturistiche delle prime recensiones greche della Passio di S.Sophia e loro influsso sulla redazione metafrastica. - Vetera Christianorum, t.20. Bari, 1983, p.47-76.**

[11] Ягич И.В. Служебные Минеи за сентябрь, октябрь и ноябрь. В церковнославянском переводе по русским рукописям I095-I097 г. СПб., I886, с.0I42-0I47.

Софии был посвящен в 537 г. главный храм Византийской столицы (кого или что подразумевало такое посвящение – это еще вопрос[12]), Софийскими были и первые по времени сооружения кафедральные соборы древней Руси – в Киеве, Новгороде и Полоцке.

Таким образом, ялтинское надгробие, изображающее святых мучениц Веру, Надежду и Любовь, могло бы быть поставлено очень давно – особенно с греческой надписью имен – если бы не византийский запрет на скульптурные изображения сакрального. Пластика в русском религиозном обиходе стала применяться с эпохи Просвещения. как следствие западноевропейских художественных веяний.

Как бы ни хороши были в этой скульптурной композиции черты лица, позы, материал, влияние на творческий процесс в голове драматурга оказало другое – единственная в своем роде триада женских имен. За ними стояли не агиографические персонажи, а внутренний смысл слов вера – надежда – любовь, так обедненный в российской тусклой действительности начала XX века, как это с зеркальной точностью отразилось в пьесе Чехова.

Знали ли современники Чехова, что такое вера? Нет, они ее катастрофически быстро теряли, увлечения модами на эзотеризм сказывали свое разрушительное действие. Конечно, имелся надежный академический словарь, объяснивший веру как "признание за истину того, чего мы не видим или не знаем, на что нет прямых доказательств"[13]. Но проблема была не в этом. Уместно вспомнить, что Тютчев написал Жуковскому, когда потерял жену ("после нее я [illegible] всего любил в мире: отечество и поэзию"): "Есть слова, которые мы всю нашу жизнь употребляем, не понимая ... и вдруг поймем ... [illegible]

---

12 Bibliotheca Sanctorum, t.XI. Roma, 1968, col.1272.

13 Словарь русского языка, т.I, вып.2. СПб., 1892, с.745.

в одном слове, как в провале, как в пропасти, все обрушится. В несчастии сердце верит, т.е. понимает"[14].

Но тот же Тютчев мог не только приравнивать, но и противопоставлять смысл слов понимать и верить:

Умом Россию не понять,
Аршином общим не измерить:
У ней особенная стать –
В Россию можно только верить.

Вторая мысль высказана 28 лет спустя после первой.

У философов существует понятие о несобственном словоупотреблении. "Слово, взятое в несобственном значении, можно, не меняя смысла высказывания, заменить на другое слово – например, вместо слова "верить" подставить "думать", "принимать", "считать правдоподобным", "предполагать". Собственное значение этого же слова обнаруживается, когда такая подмена невозможна. Остается спросить: в какой именно смысловой взаимосвязи слово "верить" нельзя заменить никаким другим?"[15]

Задав этот вопрос, И.Пипер ответил на него так:

"Допустим, что совершенно мне незнакомый человек, по его словам, только что вернувшийся из многолетнего пребывания в плену, приходит в мой дом с известием, что он видел в одном "лагере молчания" моего брата; что будто бы этот брат, давно пропавший без вести, о котором мы уже думали, что его больше нет в живых, на самом деле жив и тоже скоро вернется домой. Кое-что из того, что

---

[14] Тютчев Ф.И. Сочинения, т.2. М., 1980, с.33.

[15] Pieper J. Über den Glauben. Ein philosophischer Traktat. München, 1962, S.26.

мне сейчас сообщается, вполне сообразуется с представлением, которое я сам имею о личности моего брата; сообщение в чем-то подтверждается внутренним правдоподобием. Однако решающую часть известия – а именно то, что брат жив и что дело с ним обстоит так, как мне рассказывается – я не имею ни малейшей возможности проконтролировать. До известной степени поддается проверке надежность свидетеля, и я, конечно, не упущу возможности навести о нем справки. Однако в какое-то мгновение я неизбежно оказываюсь перед принятием решения: должен я или не должен верить тому, что он сообщает? Должен я или нет верить этому человеку? Совершенно очевидно, что в этих вопросительных предложениях слово "верить" не поддается замене на какое-либо другое слово. А это значит, что здесь "верить" выступает в своем полном, строгом, собственном значении.

Два обстоятельства здесь тотчас выходят на передний план. Во-первых, тот, кто в собственном значении слова верит, имеет дело не только с событием (как тот, кто знает), но одновременно с кем-то еще, а именно со свидетелем, который за это событие ручается; на него полагается тот, кто верит. Во-вторых, обнаруживается, что вера подразумевает безоговорочное согласие, безусловное принятие сказанного за истину. Ведь если бы пришельцу, который сейчас как гость сидит за моим столом, в качестве результата моего размышления я сказал примерно то, что его известие произвело на меня глубокое впечатление и я очень даже склонен принять его слова за истину, но так как в конце концов я не имею возможности их проверить ... – если бы я хотел заговорить так, то должен был бы спохватиться, что собеседник может меня прервать кратким замечанием: "Одним словом, вы мне не верите!" На это, видимо, можно бы ответить, чтобы как-то смягчить оскорбительность прямоты: как же, я считаю его честным человеком, я готов даже ему поверить, но не

могу же я утверждать, что все обстоит на самом деле так, как я сейчас услышал. Если бы после этого собеседник непреклонно остался при своем мнении, что я ему не верю – он был бы совершенно прав. "Я хотя и верю, но не нахожу дело вполне доказанным" – кто говорит так, тот либо подразумевает несобственное значение глагола верить, либо говорит вздор"[16].

В отношении осведомленности в фактах очевидец и вообще тот, кто знает, превосходит того, кто верит, но это превосходство не распространяется на прочность внутреннего "Да", которое невозможно поколебать у того, кто действительно верит, кто, как говорили древние, стоит на камне веры. Как заметил Фома Аквинский, "это входит в само понятие веры, что человек должен не сомневаться в том, во что он верит", **de ratione fidei est, quod homo sit certus de his, quorum habet fidem**[17]. Или, как находил современник Чехова кардинал Ньюмен: "Если кто говорит: "Да, сейчас, в это мгновение я верю,.. но я не могу обещать, что и завтра я буду верить" – тот не верит и сейчас"[18].

Русской традиции было не занимать именно такой прочности веры, которую подразумевают процитированные здесь западные авторы из разных эпох. Старая русская вера была даже прочнее византийской – если судить по тому, что исходное греческое **pistis** имело семантические обертоны покорности, доверчивости, робкой надежды[19].

---

16 Там же, с.27-29.

17 Thomas Aquinatus. Summa theologica, II. Teil des II. Hauptteils, quaestio 112, articulus 5, Antwort auf den 2. Einwand.

18 Newman J.H. Glaube und Zweifel. Zur Philosophie und Theologie des Glaubens. 1.Bd. Mainz, 1936, S.269.

19 Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, 6.Bd. Stuttgart, 1965, S.174.

Кирилло-мефодиевской миссии это показалось слишком мягким, расплывчатым, она назначила для **pistis** соответствие вѣра - слово безоговорочное, состоящее в ближайшем этимологическом родстве с латинским **verum** "истинное", германским **wahr** "истинное". Недопустимость сомнений в делах веры была ясна тому, кто в X веке писал Изборник болгарского царя Симеона, послуживший основой для единственно дошедшего до нас киевского Изборника Святослава 1073 года - здесь записано, что задавать много вопросов о предмете веры значит в глубине души не верить: "вѣра пытаемаагo вѣра нѣсть"[20]. Эта непоколебимость сохранилась до настоящего времени в производных словах верность, доверие, поверенный, тогда как во внутреннем смысле исходного вѣра появились мотивы сомнения, к началу XX века взявшие верх.

Никому из философов не приходила в голову идея объявить надежду добродетелью. Чтобы это произошло, понадобилось, чтобы философ этот был одновременно и христианским богословом. Надежда - это либо богословская добродетель, либо она вообще не добродетель, а просто человеческий способ вероятностного восприятия будущего, как это понимали древние греки, не делавшие по этому признаку никакого различия между дурными и хорошими людьми, между приверженцами тех или иных религий. То же самое имело место и за пределами христианского мира. Для примера обратимся к энциклопедисту восточного средневековья - Ибн Сине (Авиценне):

"Во время воспоминания случается так, что из-за горя, гнева или печали появление чего-то уподобляется данному состоянию. Это бывает потому, что причина горя, гнева или печали, сопровождавшая прошлые события, является отражением этой формы во внутренних

---

[20] Изборник 1073 г. М., 1984, л.6.

чувствах. Когда форма возвращается, она делает это или нечто близкое к этому. Желание и надежда делают то же самое. Но надежда – это не есть желание, ибо надежда есть представление чего-то, сопровождающееся суждением или взглядом, ибо в большинстве случаев это нечто осуществляющееся, тогда как желание – это представление чего-то, сопровождающееся вожделением и суждением по поводу удовольствия от чего-то, что могло бы быть. Опасение противостоит надежде путем противопоставления, тогда как отчаяние есть полное отсутствие надежды. И все это – суждения воображения"[21].

Церковь возвела надежду в ранг добродетели по той причине, что сам предмет надежды являлся смыслом христианской религии. Это была надежда на то, что с физической смертью каждого отдельного человека его существование не прекращается, наоборот – начинается как раз то, ради чего человек рождался. Если этого не будет, если надежда на бессмертие пуста – тогда, как учил апостол Павел, вера христиан не имеет никакого смысла (I Кор I5,14). Как именно это бессмертие осуществится – человеку знать не дано, он вправе только ждать и надеяться, и руководствоваться этой надеждой в каждом своем поступке.

Надежда расчленима на префикс и тот же корень, который есть в глаголе деть (старославянское деждѫ "кладу"), этой семантики нет в греческом **elpis**, в церковных текстах переводящемся как надежда. По буквальному смыслу надежда – это "то, чему положено состояться". Кажется, никто еще не обратил внимания, сколь высока изначальная философская культура, сконцентрированная в этом слове,

---

[21] Ибн Сина (Авиценна). Избранные философские произведения. М., 1980, с.462-463 (Книга о душе. Рассуждение четвертое, глава третья).

вряд ли возможном в языке бесписьменного народа пастухов, которым незачем размышлять о детерминированности истории. Похоже, что надеж(д)а - продукт словотворчества образованных богословов, кирилло-мефодиевский неологизм, отмеченный той же печатью миссионерской энергии, что и бескомпромиссная, спешащая объявить себя истиной вѣра, поставленная в положение терминологического эквивалента к толерантному слову **pistis.**

Греческое слово **agape** "любовь", которое стало именем для третьей дочери Софии, причинило первым славянским переводчикам немалые затруднения. Здесь недостаточно было знать в совершенстве классический греческий язык, оно в нем не применялось для высоких литературных целей. Новый завет и выбрал это слово за бесцветность, непричастность к двусмысленностям любовной лексики.

Праславянский язык таким смысловым и стилистическим эквивалентом не обладал - если судить по тому, что первые переводы применили на месте **agape** многозначное любы, содержавшее и те значения, которые с христианской точки зрения соответствовали смертному греху. Первоучители исходили из того, что для общества, находящегося на такой стадии развития, когда высшими вопросами любовной морали люди еще не задаются, бесполезно строить прекрасные неологизмы из области этой морали. Сначала нужно создать нового человека, восприимчивого ко всему высокому, что могла дать византийская культура. Когда изменяется к лучшему человек - изменяется к лучшему, облагораживается и семантика слов его речи, даже если сами слова остаются фонетически неизменными. А когда человек остается во власти низменных инстинктов - придумывать для него новые слова бесполезно. В этом случае неизбежно проявится действие универсального закона Льюиса, описывающего поведение этически значимых слов: "Дайте хорошему свойству имя, и через неко-

торое время это имя станет обозначать какой-нибудь дефект"[22].

Главной осью греческой любовной лексики - с византологической точки зрения - являлась антитеза **agape - eros**[23]. При этом **agape** обозначает любовь к ближнему, совершенно бескорыстную, не считающуюся с общепринятым принципом человеческих отношений, выражаемым знаменитой формулой римского права **do ut des**, "даю, чтобы ты дал(а)".

Развитие русского лексикона любви ознаменовалось двумя самостоятельными решениями, которые бросились в глаза западным медиевистам, на родном материале аналогий не обнаружившим[24].

Во-первых, отмечается, что римлянам не могло придти на ум приписывать своим богам любовь к человеку (связи богов и людей, дававшие потомство, отношения к теме не имеют, как и феодальное право первой ночи). Между тем, русский язык имеет слово, обозначающее любовь Бога к людям - благость.

Во-вторых, особенностью русского языка признано существование слова, имеющего значение "любить глазами". Это - глагол любоваться. Философские перспективы, видные сквозь призму его семантики, захватывают дух. Они включают в себя всю теорию прекрасного, созданную Платоном и развивавшуюся его продолжателями.

Импровизированный монолог Чехова перед ялтинским надгробием, прозвучавший как обращение к скульптурной группе Веры, Надежды и

---

[22] Lewis C.S. Studies in Words. Cambridge, 1967, p.173.

[23] Nygren A. Eros und Agape. I-II. Gütersloh, 1930-1937; Vallet O. Eros et Agape. - Etudes Théologiques et Religieuses, t.59. Montpellier, 1984, p.91-94.

[24] Pieper J. Uber die Liebe. München, 1972, S.35-37.

Любви, после слов "Это вам не Греция!" запомнился его одинокому спутнику таким продолжением:

"Хорошо еще, что у моря остались, не пустились дальше ... Ты, Любочка, превратилась бы в Любку, стала бы женой акцизного чиновника. Верку загнали бы в монастырь, а оттуда она очутилась бы в шантане: "смотрите здесь, смотрите там"[25]... А кроткая Надежда умерла бы где-нибудь в учительницах, в нетопленной избе ... Бедные, бедные вы, сестры ..."[26].

Тональность замысла пьесы, начавшего складываться от этой отправной точки, полностью совпадает с идеей чеховского монолога, констатирующего духовный крах русского общества, для которого больше не существовало ничего святого, где трем сестрам только и оставалось обняться и плакать. Знаменателен и финал пьесы - своей заданностью пронести тело нелепо застреленного Тузенбаха. Текст, по которому готовилась премьера в Московском Художественном театре, заканчивается деловитой режиссерской записью Станиславского, датированной 8 января 1901 г.:

"Пронос тела выйдет или скучным, расхолаживающим, деланным, или (если удастся победить все затруднения) - то страшно тяжелым, тяжелое впечатление только усилится"[27].

---

[25] Рефрен к фривольным куплетам служанок из оперетты Планкетта "Корневильские колокола" (1877).

[26] Звинятковский В.Я. Указ. соч., с.63.

[27] Режиссерские экземпляры К.С.Станиславского, т.3. М., 1983, с.289.

Об И.Г.Добродомове

Игорь Георгиевич Добродомов родился 10 ноября 1935 г. в селе Ракитном Ракитянского района Белгородской области на границе с Украиной. После окончания в 1958 г. филологического факультета МГУ имени М.В.Ломоносова по специальности русский язык он работает учителем Уюкской средней школы в Казахстане. Его путь в науку шел через живое практическое освоение языков к языкознанию. Прочное знакомство с одним из тюркских языков в сельской школе переросло в научный интерес, развитию которого способствовало обучение в аспирантуре Института русского языка АН СССР. В 1966 г. молодой ученый защитил кандидатскую диссертацию о тюркской лексике в "Повести временных лет". В дальнейшем эта проблематика получила отражение в серии публикаций автора и в защищенной им в 1974 г. докторской диссертации, где на широком культурно=историческом и этнографическом фоне впервые в отечественной лингвистике показана судьба слов булгарского происхождения в славянских языках.

С 1964 г. И.Г.Добродомов работает на кафедре общего языкознания Московского педагогического государственного университета имени В.И.Ленина, где прошел путь от ассистента до заведующего кафедрой. Научная деятельность профессора И.Г.Добродомова отличается достаточно широким диапазоном интересов, хотя преимущественное внимание в его трудах уделено исторической лексикологии русского языка и лексикографии, ономастике, этимологии, а также проблемам древнейших славянско=тюркских языковых отношений, современной тюркологии и общего языкознания. По данной проблематике им опубликовано 320 работ в разных изданиях филологического и исторического профиля.

И.Г.Добродомов - участник международных симпозиумов по этимологии /Москва, 1967 и 1984 гг./, IX Международного съезда славис-

тов /Киев, 1983 г./, VI Международного конгресса финно=угроведов /Сыктывкар, 1985 г./, XXIX Международной алтаистической конференции /Ташкент, 1986 г./ и многих тюркологических конференций. Действительный член Географического общества СССР И.Г.Добродомов регулярно выступает с докладами на топонимических и ономастических конференциях.

В историко=лексикологических исследованиях, посвященных анализу лексического состава древнерусского и других славянских языков, ученым решаются проблемы, связанные с выявлением корпуса источников, из которых в памятники древнерусской письменности /"Повесть временных лет", "Слово о полку Игореве" и др./ заимствовались тюркские лексические элементы. В частности, исследователем установлено, что половецкая лексика "Слова о полку Игореве" свидетельствует как о непосредственных контактах восточных славян с куманами /половцами/, так и о наличии языкового посредства других этносов /волжских, донских, кубанских булгар/ в процессе заимствования тюркской лексики. Эти проблемы рассматриваются автором в неразрывной связи с историей древнерусской культуры и письменности, что особенно ярко продемонстрировано в его многочисленных работах о тюркских собственных именах в древнерусских памятниках.

Большое внимание в трудах И.Г.Добродомова уделяется исследованию причин и условий заимствования географической /собственной и нарицательной/ лексики тюркского происхождения в процессе межэтнических контактов и роли тюркских и других языков в этом процессе. Общекультурный аспект изучения языков соседних народов отражен в статьях о русских словах, заимствованных из греческого языка через тюркское посредство, о булгаризмах в топонимии Северного Причерноморья, а также в серии этимологических этюдов об отдельных топонимах – Тъмуторокань, Тамань, Астрахань, Казань, Урал, Оскол, Ворскла и апеллятиве яндова.

Глубина исследования общих и частных проблем развития языка гармонично сочетается в работах ученого с широтой тех сфер, из которых черпается материал, помогающий осознать культурно-историческую сущность изучаемых явлений. Такой подход оказался достаточно продуктивным в разысканиях, посвященных истории слов материальной и духовной культуры русского и других народов. В русле таких разысканий выполнены статьи о "бродячих" словах русского языка магазин, казна, казначей; названиях единиц денежного обращения полтина, алтын; о славянском слове книга; старинном русском календаре; культурных терминах тюркского происхождения и т.п. Приоритет И.Г.Добродомова в изучении "темных" слов, зафиксированных в памятниках древнерусской литературы и лексикографических произведениях, продемонстрирован в работах, весьма оригинально, хотя и не бесспорно решающих столь сложную проблему. Например, "Два гапакса из "Лексикона вокабулам новым" /Шомурлук. Балахай/"; "Загадочная параллель: бур /бор/ орхонских рунических надписей и боръ /< бъръ/ "Повести временных лет"; "Мнимый булгаризм чизгины". Особенно интересны его разыскания о так называемых призрачных словах в текстах и словарях.

Вопросы семантической идентификации редких слов в памятниках древнерусской литературы постоянно находятся в центре внимания исследователя и рассматриваюся им в связи с различными актуальными аспектами теории и практики отечественной лексикографии, что получило свое воплощение в работах, где анализируется лексика "Русской правды", восточная лексика в Азбуковнике конца ХУI в., ставятся проблемы филологической достоверности слова в словарях, высказаны интересные соображения относительно составления словаря тюркских лексических элементов в славянских языках и этимологической характеристики слова в словарях исторического жанра.

Среди исследований И.Г.Добродомова немало и работ литературо-

ведческого плана, в которых выявлены особенности языка и стиля писателей=классиков, показаны различные аспекты изучения художественного текста и его структуры в исторической перспективе. К работам такого рода относятся, например, заметки по следам разысканий о слове шаматон, о словах фендрик, чемерица, мантифолия; соображения об изучении лексики художественного текста в свете писательского идиолекта, об исторической изменчивости восприятия и интерпретации текста и др.

Тщательное исследование материала тюркских языков постоянно ставит перед И.Г.Добродомовым комплекс сложных и запутанных проблем, решение которых невозможно без привлечения значительного материала разных языков. Благодаря глубокому знанию обширной лингвистической литературы ученый находит такой материал и создает обстоятельные труды общетеоретического плана по соотношению внутренних и внешних факторов в развитии фонологической системы языка, а также по теории имитативов и типологии семантических сдвигов, сопровождающих процесс заимствования.

В трудах И.Г.Добродомова по истории филологической науки достойное место занимают персоналии, посвященные русским ученым, внесшим заметный вклад в развитие отечественной филологии и оказавшим заметное влияние на ее современное состояние. Это работы о востоковедах Е.Д.Поливанове, Н.И.Ашмарине, В.А.Гордлевском, а также серия статей о научной деятельности крупных отечественных языковедов Н.И.Греча, А.С.Будиловича, В.А.Богородицкого, С.К.Булича, В.М.Истрина и других филологов.

Достаточно широкий лингвистический кругозор ученого позволяет ему внимательно следить за работами своих коллег и откликаться на их публикации многочисленными критическими рецензиями, которые нередко содержат фактически альтернативное решение рассматриваемых проблем. В этих рецензиях ярко проявляется острый полемический

темперамент автора, его умение обнаружить в рецензируемых работах противоречия и непоследовательности, а в ряде случаев - поверхностный подход к разработке проблемы, и на этой основе построить свою собственную оригинальную концепцию.

Многое сделано И.Г.Добродомовым для научной популяризации и пропаганды лингвистических знаний среди широкой читательской аудитории - он постоянный автор журналов "Русская речь" и "Русский язык в школе". Его научную деятельность отличает активность и целеустремленность: в течение I9 лет И.Г.Добродомов являлся членом редколлегии научно=популярного журнала АН СССР "Русская речь", а в настоящее время входит в состав редколлегии реферативного журнала ИНИОН АН СССР "Языкознание", участвует в работе семинара по истории древнерусской культуры /ИМЛИ **РАН** им. М.Горького/.

Изучение многоаспектных сложных проблем, с которыми постоянно сталкивается исследователь в связи с выяснением исконной или чуждой принадлежности слова, сформировало И.Г.Добродомова как специалиста по самым разнообразным проблемам сравнительно=исторического языкознания в тесном их переплетении с историей древнерусской культуры и письменности. Таков далеко не полный "филологический портрет" этого ученого.

А.В.Барандеев

НАУЧНЫЕ ТРУДЫ ИГОРЯ ГЕОРГИЕВИЧА ДОБРОДОМОВА

БИБЛИОГРАФИЯ

1958

[Рецензия на книгу:] Є. В. Кротевич і Н.С. Родзевич. Словник лінгвістичних термінів. Загальна ред. Є. В. Кротевича. Київ, Вид-во АН УРСР, 1957, 236 с. (Ін-т мовознавства ім. О.О. Потебні АН УРСР) // Вопросы языкознания, 1958, № 1.

1960

[Рецензия на книги:] В.А. Трофимов. Современный русский язык // Русский язык в школе, 1960, № 1 (в соавторстве с Л.П. Крысиным)

Что следует понимать под сопоставлением? // Қазақстан мектебі, Алматы, 1960, № 5.

1961

Указатель к книге П.С. Кузнецова "Очерки по морфологии праславянского языка". Изд-во АН СССР. М., 1961.

1963

К истории казахского слова патер "квартира" // Сборник "Этимологические исследования по русскому языку", вып. IV. Изд. МГУ,

Абитуриент // Там же.

1964

Из половецкой ономастики. Таз Боняк. // Известия АН СССР. Серия литературы и языка, т. XXIII, вып. 3.

Новые книги по культуре речи (обзор) // Русский язык в школе, № 2.

[Рецензия на книгу:] О.П. Беляева. О культуре устной речи. Пермь, 1963 // Вопросы культуры речи, вып. 5.

Принципы изучения истории языковых изменений в трудах

Е.Д. Поливанова // Материалы конференции "Актуальные вопросы современного языкознания и лингвистическое наследие Е.Д. Поливанова", т. I. Самарканд.

1965

Поливановская конференция // Научные доклады высшей школы. Филологические науки, № I.

Перевод статей с немецкого языка в книге: Й. Вахек, "Лингвистический словарь Пражской школы". Изд-во "Мир". М., 1964.

О диалектных заимствованиях и их нормативных оценках // Вопросы культуры речи, вып. 6 (в соавторстве с Л.И. Скворцовым).

Популярный очерк лексикологии (О книге М.Д. Феллера "Как рождаются и живут слова". Книга для учащихся. Изд. Просвещение. М., 1964, 195 стр.) // Русский язык в школе, № 5.

[Обзор журнала:] Ľudové kurzy ruštiny. Bratislava, 1965, ročník XIII, č. 1-5 // Русский язык в национальной школе, № 6 (в соавторстве с Г.Я. Романовой).

1966

IУ Научно-методическая конференция кафедр русского языка Московского объединения кафедр русского языка // Русский язык в школе, № I.

О методах исследования древнейших тюркизмов в составе русского словаря (К истории слова *жемчуг*) // Известия АН СССР, Серия литературы и языка, т. XXУ, вып. I.

Из древнерусской этнонимики. Древнерусское *сорочининъ* и греческое Σαρακηνός // Советская этнография, 1966, № 3.

О некоторых русских словах, заимствованных из греческого языка через тюркское посредство // Сб. "Лексикология и

словообразование древнерусского языка", Изд-во "Наука", М., 1966.

[Обзор журнала:]Ľudové kurzy ruštiny, ročník XIII, č.6-10; Ruštinár, ročník XIY, č.1. Bratislava, 1966 // Русский язык в национальной школе, 1966, № 2 (в соавторстве с Г.Я. Романовой).

[Рецензия на книгу:] Д.Ю. Кобяков. Бессмертный дар. Повесть о словах. Алтайское книжное изд., Барнаул, 1965 // Русский язык в школе, 1966, № 5.

[Рецензия на книгу:] П. Митропан. Ја и моји пријатељи. Лектира на руском језику за ученике основне школе. Београд, 1965 // Русский язык в национальной школе, 1966, № 5.

[Рецензия на словарь:] T.Čiževska. Glossary of the Igor' Tale. -The Hague, Mouton and C^c, 1966, 408 c p.(Slavistic printing and reprinting, LIII) // Вопросы языкознания, 1966, № 6 (в соавторстве с И.С. Улухановым).

1967

Слова-путешественники (Магазин. Казна. Казначей) // Русская речь, 1967, № 1.

Новые пособия по языкознанию (обзор) // Русский язык в школе, 1967, № 1.

Этимологическая страничка. Муар, мухояр и мохер // Русский язык в школе, 1967, № 2.

Журнал русистов Словакии (Ruštinár. Časopis pro učitel'ov ruštiny. 1966, ročník I(XIY), č.2-8 // Русский язык в национальной школе № 2 (в соавторстве с Г.Я. Романовой).

Учебное пособие по русской лексике (Russische Wortkunde. Verfaßt von R.Eckert, G.Kirchner, R.Růžička, W.Sperber. VEB Max Niemeyer Verlag, Halle (Saale), 1966) // Русский

язык в школе, № 3.

Об этимологии булгарских элементов в славянских языках // Международный симпозиум "Проблемы славянских этимологических исследований в связи с общей проблематикой современной этимологии" (24-31 января 1967). Программа. Тезисы докладов. М., 1966.

Некоторые вопросы изучения тюркизмов в русском языке // Вопросы лексики и грамматики русского языка. (Ученые записки МГПИ им. В.И. Ленина, № 264). М., 1967.

Старинный русский календарь // Русская речь №№ 3-6, 1-2.

О построении вводного курса русского языка // Психология и методика обучения второму языку (критерии отбора языкового материала). Тезисы сообщений. Изд. МГУ,

Еще раз о казначее, а также о трубачее // Русская речь, № 5.

Славян чĕлхисенчи пăлхар-чăваш сăмахĕсем // Чăваш календарĕ. 1968. Шупашкар.

1968

Лексика тюркского происхождения в белорусском языке // Беларуская лексікалогія і этымалогія (Праграма і тэзісы дакладаў міжрэспубліканскай канферэнцыі па беларускай лексікалогіі і этымалогіі. 19-23 лютага, 1968 г.). Мінск, 1968.

Собственные имена и правописание // Русская речь, № 1.

[Рецензия на книгу:] Л.В. Успенский. Почему не иначе? Этимологический словарик школьника. Изд-во "Детская литература". М., 1967 // Русский язык в школе, № 1.

Хазары и русское правописание // Русская речь, № 3.

Призвание // Русская речь, № 3 (без подписи).

Этимологическая страничка: Шлык, Жилет // Русский язык в школе, № 3.

Два чебота - пара // Русский язык в школе № 4.

Новые пособия по введению в языкознание // Русский язык в школе, № 4.

Дрофа - дудак. Этимологические заметки // Русская речь, № 4.

Полтина. Алтын // Русская речь, № 4.

Дубина стоеросовая // Русская речь, № 5.

Отчего убегают гласные // Русская речь, № 5.

О вводном (начальном) курсе русского языка // Русский язык в национальной школе, № 5.

О словах иноязычных // Политическое самообразование, № 12.

Половцы и поле // Русская речь, № 6.

Роль внутренних и внешних факторов в развитии фонологической системы языка // Фонологический сборник. Материалы межвузовской конференции, вып. II. Донецк (Донецкий гос. ун-т, Институт языкознания им. А.А. Потебни АН УССР, Всесоюзный комитет фонологов).

К вопросу об условиях перехода е в о в древнерусском языке // Там же.

К вопросу о булгарских элементах в белорусском языке // Праблемы беларускай філалогіі. Тэзісы дакладаў рэспубліканскай канферэнцыі прысвечанай 50-годдзю БССР і КПБ. Мінск.

"Сунтăх сăмах историйĕ пирки // "Чăваш календарĕ 1969". Шупашкар.

1969

Два гапакса из "Лексикона вокабулам новым" (Шомурдук. Балахай) // Ученые записки Научно-исследовательского института при Совете Министров Чувашской АССР, вып. XXXIX (филология). Чебоксары.

Развитие и обогащение русского языка за счет заимствований

из языков народов СССР // Взаимодействие и взаимообогащение языков народов СССР, М., 1969, Изд-во "Наука" (в соавторстве с Н.А. Баскаковым, В.И. Абаевым, Т.А. Бертагаевым и др.).

Изучение заимствованных слов (обзор книг 1967-1968 гг.) // Русский язык в школе № 2.

Славяне и тюрки // Русская речь, № 2 (без подписи).

Данилович или Даниилович? // Русская речь, № 2.

Гювеч // Русская речь, № 3.

Знаете ли вы, что... // Русская речь, № 3 (без подписи).

Українське акання і булгарсько-чуваські запозичення // XIII республіканська діалектологічна нарада. Тези доповідей (Київ, квітень 1969 р.) Видавництво "Наукова думка".

Как писать собственные имена? // Русская речь, № 5.

К этимологии украинского таркач и т.п. // Ученые записки МГПИ им. В.И. Ленина № 341 (Вопросы филологии).

Русские формы этнонима башкир // Тезисы докладов научной сессии по этногенезу башкир 13-15 мая 1969 г. г. Уфа (в соавторстве с А.А. Абдулаевым).

Булгаризмы в восточнославянских языках // Тюркские лексические элементы в восточных и западных славянских языках. Тезисы докладов второго симпозиума (25-27 ноября 1969 г.). Минск.

Проблематика словарей тюркизмов восточно- и западнославянских языков // Там же (в соавторстве с Н.А. Баскаковым и А.Е. Супруном).

Из булгарского вклада в славянских языках I. // "Этимология, 1967". Изд. "Наука", М., 1969.

[Рецензия на книгу:] В.С. Винник. Назви одиниць виміру і ваги в українській мові, Видавництво, "Наукова думка",

Київ, 1966 // Там же.

1970

Два булгаризма в древнерусской этнонимии // Этнонимы. Изд-во "Наука", М., 1970.

Тайная родня // Русская речь, 1970, № 1.

Суффикс из ничего // Русская речь, № 2.

Правильно ли мы читаем стихи? // Там же.

Камасы и гамаши // Русская речь, № 3.

Словарь тюркизмов // Там же (без подписи).

Составление словаря тюркских лексических элементов в славянских языках // Русский язык в школе, № 3.

Этимологическая страничка. Карий // Русский язык в школе, № 4.

К истории культурных терминов тюркского происхождения // Советская тюркология, № 3.

Тюркские лексические элементы в восточных и западных славянских языках // Там же.

Веселая этимология. Таракан в этимологическом аспекте // Русская речь, № 6.

К этимологии марийского названия лошади // Советское финно-угроведение, т. VI (1970). Таллинн, № 4.

Некоторые соображения о булгарском вкладе в славянских языках // Ученые записки МГПИ им. В.И. Ленина № 403.

Из булгарского вклада в славянскую антропонимию (к этимологии имени Борисъ) // Сб. "Антропонимика". Изд-во "Наука".

1971

Из булгарского вклада в славянских языках, II // "Этимология. 1968" Изд-во "Наука", М.

Этимологическая страничка. Калякать // "Русский язык в школе", Изд-во "Просвещение", № 1.

Бродячие слова /"Русская речь", № I.
Типология и причины семантических сдвигов при заимствовании лексем // Вопросы семантики. Тезисы докладов (Дискуссия на расширенном заседании Филологической секции Ученого Совета Института востоковедения. Февраль 1971 года). М., 1971.
Семантическая структура заимствованного слова и проблема хронологизации заимствований // Актуальные проблемы лексикологии. Новосибирск, 1971.
[Рецензия на книгу:] Э.М. Ахунзянов. Русские заимствования в татарском языке. Изд-во Казанского ун-та, 1968 //"Этимология, 1968". Изд-во "Наука", М., 1971.
Тюркизмы славянских языков как источник сведений по исторической фонетике тюркских языков (соответствие s - š) // Советская тюркология, Баку, № 2.
Из истории слова "книга" // Книжная торговля, 1971, № 3.
Иноязычные слова // Книжная торговля, 1971, № 4.
Янтарь // Русская речь, 1971, № 4.
Книга // Русская речь, № 5.
К периодизации истории булгаро-чувашского вокализма (о хронологии уканья - оканья) // Тезисы докладов и сообщений совещания по вопросам диалектологии и истории языка (Кишинев, 10-12 ноября 1971 г.). М., 1971.
Социальное, территориальное и стилистическое членение языка // Очерки по социолингвистике, Шадринск, 1971 (Ученые записки Шадринского и Свердловского гос. пед. ин-тов, сборник, 146).
Из истории восточноевропейских культурных терминов (яндова, чомровое платье) // Вопросы русской и чувашской филоло-

гии, вып. I. Чебоксары, 1971.

Дзетси в Москве // Развитие фонетики современного русского языка. Фонологические подсистемы. Изд-во "Наука". М., 1971.

Булгаризм или балтизм? // Baltistica, VIII, № 1.

Н.И. Ашмарин как этимолог // "Н.И. Ашмарин - основоположник чувашского языкознания". Сборник статей. Чебоксары, 1971.

1972

Новая одежда старых слов // Русская речь, № 2.

Мавзолей, музей, мазар // Русская речь, 1972, № 2.

Гриб и пуговица // Русская речь, № 3.

Булгаризмы в топонимии Северного Причерноморья // Résumés des communications de XI^e congrés international des sciences onomastiques. Sofia, 28 juin-4 juillet 1972.

Атаман и гетман // Русская речь, № 5.

[Рецензия на книгу:] Путешествие Абу Хамида ал-Гарнати в Восточную и Центральную Европу (1131-1153 гг.). М., 1971 // Вопросы истории № 10. Изд-во "Правда" (в соавторстве с В.А. Кучкиным).

Об одном финно-угорском названии кармана (на фоне других языков Европы и Азии) // Вопросы советского финно-угроведения. Языкознание. (Тезисы докладов и сообщений на XIV Всесоюзной конференции по финно-угроведению, посвященной 50-летию образования СССР). Саранск, 1972.

Из булгарского вклада в славянских языках, III // "Этимология 1970". М., 1972. Изд-во "Наука".

[Рецензия на книгу:] Irmgard Leder. Russische Fischnamen. Wiesbaden, 1969 // Там же.

О переходах е в о в русском языке // Проблемы общего и русского языкознания. М., 1972.

[Рецензия на книгу:] "Этнография имен", ред. В.А. Никонова

и Г.Г. Стратановича. М., 1971 // Вопросы языкознания, № 3.

/Рецензия на книгу:/ "Тюркская лексикология и лексикография". М., 1971 // Советская тюркология, № 5 (в соавторстве с Т.М. Гариповым).

Происхождение названия Тьмуторокань // Диалекты и топонимия Поволжья (Материалы и сообщения), вып. 1. Чебоксары, 1972.

Проблемы заимствования морфем // Сб. "Актуальные проблемы русского словообразования", I. Самарканд, 1972.

География апеллятива и топонимический ареал (яндова) // Топонимия Центра (Тезисы докладов). М., 1972.

1973

/Рецензия на книгу:/ "Барбаро и Контарини о России. К истории италорусских связей в XV в.". Л., 1971 // История СССР, 1973, № 2 (в соавторстве с В.А. Кучкиным и Л.М. Брагиной).

Хотя слово и есть в словаре... // Русская речь, № 1.

/Булгаризмы в русско-белорусских изолексах/ // Беларуска-рускія ізалексы (Матэрыялы для абмеркавання). Мінск, 1973.

Тьмуторокань и Тамань // Русская речь, № 5.

К этимологии слова вор // Диалекты и топонимия Поволжья, вып. 2. Чебоксары, 1973.

О сравнительно-историческом изучении тюркизмов русского языка // Вопросы грамматики и лексики русского языка. Сборник трудов. М., 1973.

Східнослов'янські корх // Журнал "Мовознавство", № 5.

/Рецензия на книгу:/ Hadży Mehmed Senai z Krymu. Historia chana Islam Gereja III. Warszava, 1971 // Журнал "Советская тюркология" № 4.

Происхождение названия Астрахань // Ономастика Поволжья, 3. Материалы III конференции по ономастике Поволжья, Уфа, 1973.

1974

Две венгерские этимологии // Советское финно-угроведение, X, 1, Таллинн, 1974.

Этимология, контекст, значение // Вопросы словообразования и лексикологии древнерусского языка. М., 1974.

[Рецензия на книгу:] Б.Е. Кумеков. Государство кимаков по арабским источникам. Алма-Ата. Изд-во "Наука". 1972. 156 стр. // Вопросы истории № 3.

Пути проникновения булгарских элементов в славянские языки // Тюркизмы в восточнославянских языках. М., 1974.

География и этимология // Топонимия Центральной России. Изд-во "Мысль". М., 1974 ("Вопросы географии", сб. 94).

Буткарь или бушкар? // Русская речь, № 3.

Колчан // Русская речь, № 4.

К этимологии русского слова верига // Вопросы филологии. К семидесятилетию со дня рождения и пятидесятилетию научно-педагогической деятельности заведующего кафедрой общего языкознания доктора филологических наук профессора А.Н.Стеценко. М., 1974.

Тюркизмы славянских языков как источник сведений по исторической фонетике тюркских языков (к вопросу о развитии так называемого протетического согласного v- в тюркских языках)// Советская тюркология, Баку, 1974, № 2.

К историографии изучения тюркизмов в русском языке. // Советская тюркология, Баку, 1974, № 5.

Новые книги по ономастике (1972-1973) // Русский язык в школе, № 3.

Інструкція для укладання історико-етимологічних словників тюркізмов східнослов'янських мов // Сборник: "А.Ю.Крим-

ський - україніст і орієнталіст (Матеріали ювілейної сесії до 100-річчя з дня народження)". Видавництво "Наукова думка", Київ, 1974 (в соавторстве с Н.А. Баскаковым, Р.В. Болдыревым, А.Е. Супруном).

Отражение двух разновидностей ротацизма в булгарских заимствованиях славянских языков // Вопросы языкознания, М., 1974, № 4.

1975

Отражение тюркского начального j- в булгаризмах славянских языков // Советская тюркология, № 3.

Проблема лексикализации словосочетаний // Материалы научной сессии "Проблемы словосочетаний в тюркских языках". Чебоксары, 1975.

Проблемы филологической достоверности слова в словарях // Проблемы славянской исторической лексикологии и лексикографии, вып. 4. Теория и практика исторической лексикологии. М., 1975.

Выходъ, туска, харадж и другие фискальные термины в языках Среднего Поволжья // Диалекты и топонимия Поволжья (Материалы и сообщения), вып. 3. Чебоксары, 1975.

Булгарские следы на карте // Русская речь, № 6.

Удмуртское слово в русском словаре // Вопросы удмуртского языкознания, вып. 3. Сборник статей. Ижевск, 1975.

Новые издания // Вопросы языкознания, 1975. N 5

Słowiańskie nazwy książki // Studia o książce, t.5. Wrocław, 1975.

1976

Астрахань // Русская речь, 1976, № 3.

Этимологические этюды в наследии В.В. Бартольда // Бартоль-

довские чтения 1976. Тезисы докладов и сообщений. М., 1976.

Из истории учебных русских словарей для нерусских (Словари Переводческой комиссии при управлении Казанского учебного округа) // Научно-методические основы составления учебных словарей русского языка для нерусских и проблемы обучения лексике. Тезисы докладов и сообщений. Изд-во "Русский язык". М., 1976.

[Перевод с немецкого статьи:] Ю. Немет. К вопросу об аварах // Turcologica . К семидесятилетию академика А.Н. Кононова. Изд-во "Наука". Л., 1976.

Загадочная параллель: бур (бор) орхонских рунических надписей и боръ (< *бъръ) "Повести временных лет" // Там же.

К истории гласных первого слога в тюркских языках // Всесоюзная тюркологическая конференция 27-29 сентября 1976 г. Секция № I. Советская тюркология и развитие тюркских языков в СССР. Тезисы докладов и сообщений. Алма-Ата, Издательство "Наука" Казахской ССР, 1976.

В.А. Гордлевский и изучение тюрко-славянских связей // История и филология Турции. Тезисы докладов и сообщений, октябрь 1976 года. М., 1976 (Институт востоковедения АН СССР. Советский комитет тюркологов).

Языки народов СССР как источник формирования общего лексического фонда // Тези республіканської науково ї конференції з проблеми "Науково-технічний прогрес і мова". Житомир, 1976.

К вопросу о венгерском sz-, соответствующем тюркскому j-, в старых булгаризмах // Тюркологические исследования. Изд-во "Наука". М., 1976.

[Перевод с немецкого статьи:] Г. Дёрфер. О трех коли-

чественных градациях гласных в тюркских языках // Советская тюркология, № 4.

Мнимый булгаризм чизгины // Этимологические исследования по русскому языку, вып. VIII. М., 1976.

[Рецензия на книгу:] Г.В. Лукоянов. Марийские заимствования в чувашском языке. Чебоксары, 1974, 120 стр. // Советская тюркология, № 5.

Вопросы хронологии тюркских заимствований в славянских языках // Советская тюркология, № 6.

1977

Жудь и жуть // Русская речь, № 3.

[Рецензия на книгу:] Булахов М.Г. Восточнославянские языковеды. Биобиблиографический словарь. Том I. Минск, Изд-во БГУ им. В.И. Ленина, 1976 // Русский язык в школе, № 2.

[Рецензия на книгу:] М.Ф. Чернов. Краткий русско-чувашский фразеологический словарь. "Чувашское книжное издательство", Чебоксары, 1975, 192 стр. // Советская тюркология, № 1. (в соавторстве с А.Н. Тихоновым).

Географический аспект в изучении тюркизмов славянских языков // Совещание по общим вопросам диалектологии и истории языка. Тезисы докладов и сообщений (Нальчик, 21-24 сентября 1977 г.). М., 1977.

Булгарский характер древнейшего тюркского вклада в славянскую лексику // Тыпалогія славянскіх моў і узаемадзеянне славянскіх літаратур. Тэзісы дакладаў III Рэспубліканской канферэнцыі 2-3 снежня 1977 г. Мінск, 1977.

К ареальному изучению цветообозначений // Русский язык в Среднем Поволжье. Сборник статей, вып. 2, Чебоксары, 1977.

1978

О половецких этнонимах в древнерусской литературе // Тюркологический сборник. 1975. Издательство "Наука". Главная редакция восточной литературы. М., 1978.

Язык исчез – слова остались. Об аланских словах в русском языке // Русская речь, № 1.

К этимологии обско-угорского названия шелка // Советское финно-угроведение, XIV, 1, Таллинн, 1978.

Тюркские рунические надписи на монетах и вопросы денежного обращения // Бартольдовские чтения 1978, год четвертый. Тезисы докладов и сообщений. М., 1978.

К изучению лексики "Русской правды" (портъ 'топор' и портъ 'одежда') // Восточнославянское и общее языкознание. М., 1978.

Дуван и диван // Русская речь, № 2.

[Рецензия на книгу:] Булахов М.Г. Восточнославянские языковеды. Биобиблиографический словарь. Том II (А-К). Минск, Изд-во БГУ им. В.И. Ленина, 1977 // Русский язык в школе, № 3.

Хроника // Научные доклады высшей школы. Филологические науки. 1978, № 3 (105).

Шажере // Большая Советская Энциклопедия, 3-е изд., т. 29, М., 1978, стр. 273 (без подписи).

[Рецензия на книгу:] Прохоров В.А. Надпись на карте. Географические названия Центрального Черноземья. Воронеж, Центрально-Черноземное книжное изд-во, 1977 // Русский язык в школе, № 4 (в соавторстве с А.В. Барандеевым).

Об изучении эпиграфических памятников Волжской Булгарии XIII-XIV веков // Проблемы взаимосвязи фольклора, литературных языков народов Приуралья и Поволжья (препринт). Уфа, 1978.

Из заметок по лексике А.С. Пушкина (По следам разысканий о слове шаматон из Капитанской дочки) // Основы лингвистического анализа и методика преподавания иностранных языков в высшей школе. Ярославль, 1978.

[Рецензия на книгу:] Gunnar Jarring. Gustaf Raquette and Qassim Akhun's Letter to Kamil Efendi. Ethnological and Folkloristic Materials from Southern Sinkiang ... Lund, 1975, 54 p.

// Советская тюркология, № 3.

1979

Заимствование. Калька // Русский язык. Энциклопедия. М., 1979.

[Рецензия на книгу:] Е.Б. Бекмухаметов. Арабско-персидские слова в казахском языке. Толковый словарь заимствований. Изд-во "Казахстан". Алма-Ата, 1977, 199 стр. // Советская тюркология, 1979, № 1.

[Рецензия на книгу:] Археология и лингвистическая текстология Южного Урала. Уфа, 1977, 159 стр. // Советская тюркология, № 2.

Этимология и старые географические объекты // Топонимика на службе географии. М., 1979 (= Вопросы географии, сборник 110) (в соавторстве с В.А. Жучкиным).

Восточные слова в Азбуковнике конца XVI в. // Питання східнослов'янської лексикографії XI-XVII ст. Матеріали симпозіуму. Київ, 1979.

Манăçа тухнă авалхи терминсем çинчен // Чăваш терминологийĕн нйтăвĕсем, Шупашкар, 1979.

Иван Афанасьевич Василенко (1899-1970) // Русская речь, № 4 (в соавторстве с А.Н. Стеценко).

К вопросу о пермском названии подати // Вопросы финно-угроведения. Языкознание (тезисы докладов на XVI Всесоюзной кон-

ференции финно-угроведов). Июнь 1979 г. I. Сыктывкар, 1979.
К проблеме семантической идентификации редких слов в памятниках письменности // Исследования по семантике русского языка. Лексическая и словообразовательная семантика. Межвузовский научный сборник. Уфа, 1979.
Лингвистические ареалы и история товарно-денежных отношений (К истории названий некоторых денежных единиц в языках Восточной Европы и Средней Азии) // Диалекты и топонимия Поволжья. Сборник статей. Вып. 7. Чебоксары, 1979.
Теория имитативов и сравнительно-историческое языкознание // Диалекты и топонимия Поволжья. Сборник статей. Вып. 7. Чебоксары, 1979 (в соавторстве с Г.Я. Романовой).
Библиография основной отечественной литературы по изучению ориентализмов в восточнославянских языках // В кн.: К.Г. Менгес. Восточные элементы в "Слове о полку Игореве". Л., Издательство "Наука", 1979 (в соавторстве с Г.Я. Романовой).
Новая веха в татарской лексикографии // Переводная и учебная лексикография, М., "Русский язык", 1979.
Евгений Федорович Будде (1859-1929) // Русская речь, № 6.
Акцентологическая характеристика булгаризмов в славянских языках // Советская тюркология, № 5.

1980

В.Г. Егоров и русское языкознание // Актуальные вопросы чувашского языкознания. Тезисы докладов и сообщений на научной сессии, посвященной 100-летию со дня рождения В.Г. Егорова (12-13 февраля 1980 года). Чебоксары, 1980.
Еще о слове балаган // Русская речь, № 1.
Вторичные рунические надписи на монетах и вопросы денежного обращения у древних енисейских тюрков // Ближний и Сред-

ний Восток. Товарно-денежные отношения при феодализме. М., 1980.

[Этимологии чувашских слов:] лав, пах, ҫӗлӗк // Инструкция и проблемные статьи "Этимологического словаря чувашского языка" [Составитель М.И. Скворцов]. Чебоксары, 1980 (без подписи, авторство указано на с. 42).

Из аланского пласта иранских заимствований чувашского языка // Советская тюркология, № 2.

Подче(и)гарый - поджарый // Русская речь, № 5.

Роль этимологии в локализации старых географических объектов // Основные проблемы исторической географии России на современном этапе. Тезисы докладов и сообщений на II Всесоюзной конференции по исторической географии России. М., 1980.

Что такое анналы? // журнал "Литературная учеба", М., 1980, № 5.

Антропонимы или этнонимы // Ономастика Востока. Изд-во "Наука". М., 1980.

К историческому изучению русских цветовых прилагательных (проблемы источников и методики) // Проблемы теории и методики языка. Ярославль, 1980.

О некоторых гипплогизмах и созвучных словах. Из аланского пласта иранских заимствований чувашского языка // Труды Научно-исследовательского института языка, литературы, истории и экономики при Совете Министров Чувашской АССР, вып. 97. Проблемы исторической лексикологии чувашского языка. Чебоксары, 1980.

Проблемы изучения мерянского субстрата в северновеликорусских говорах // Лексика и фразеология севернорусских говоров. Вологда, 1980.

1981

Слово подписчик у В.Т. Нарежного // Русская речь, № 4.

Тридевятое царство, тридесятое государство // Русская речь, № 4.

Этимология и историческая лексикология (к изучению булгарских заимствований в славянских языках) // Этимология. 1979. М., Изд-во "Наука", 1981.

К этимологии русского слова колчан // Этимологические исследования по русскому языку, вып. IX. М., 1981.

[Рецензия на книгу:] Этимологические исследования. Этимология русских диалектных слов. Отв. редактор А.К. Матвеев. Свердловск, 1978 (Уральский ун-т им. А.М. Горького) // Этимология. 1979. М., 1981 (в соавторстве с В.Я. Дерягиным).

Заметки о отдельных диалектизмах Среднего Поволжья // Исследования по этимологии чувашского языка. Чебоксары, 1981 (в соавторстве с И.Т. Сергеевым).

Из истории изучения тюркизмов русского языка // Тюркологический сборник. 1977, М., 1981.

[Рецензия на книгу:] А.К. Матвеев. Географические названия Урала. Краткий топонимический словарь. Свердловск. Средне-Уральское книжное издательство, 1980 // Русский язык в школе, № (в соавторстве с А.В. Барандеевым).

Об аланизмах в русском языке // Осетинская филология (Межвузовский сборник статей). Выпуск 2. Орджоникидзе, 1981.

Некоторые соображения о словообразовании (В связи с книгой: В.В. Лопатин. Русская словообразовательная морфемика. Проблемы и принципы описания. М., 1977, 316 с.) // Развитие и функционирование русского глагола. Сборник научных трудов. Волгоград, 1981.

"Хожения за три моря" Афанасия Никитина // Бартольдовские чтения. 1981 год. Пятый. Тезисы докладов и сообщений. М., 1981.

1982

О надежности топонимических этимологий (гидроним Оврад на юге Украины // Этимология. 1980. М., 1982.

Василий Алексеевич Богородицкий // Русская речь, № 2.

Урал // Русская речь, № 3.

Разыскания о русских фамилиях // Русский язык в школе, № 3.

К 75-летию В.К. Чичагова // Вестник Московского университета. Серия 9. Филология 1982, № 1.

Призрачные слова в текстах и словарях // Тезисы докладов Всесоюзной конференции "Задачи изучения лексики и фразеологии в высшей и средней школе" 16-18 апреля 1982 года. Орел, 1982.

Проблема диалектного членения булгарской языковой зоны // IX конференция по диалектологии тюркских народов. Тезисы докладов и сообщений. Уфа, 1982.

Проблема монографического изучения отдельного топонима / Топонимия Северо-Запада СССР и проблемы ее изучения в высшей и средней школе (Тезисы докладов и сообщений). Череповец, 1982.

Черное молоко в Ипатьевской летописи // Русская литература, 1982, № 3.

О тунгусских словах в русском языке и его говорах // Диалектная лексика 1979. Л., "Наука", 1982.

Поволжское слово *наяк* // Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae, tomus XXXVI, fasc. 1-3. Budapest, 1982.

Проблемы этимологизации диалектных слов // История структурных элементов русского языка. Сборник научных трудов. М., 1982.

1983

К проблеме изучения влияния книжно-литературного языка на диалекты // Актуальные проблемы диалектологии и исторической лексикологии русского языка. Тезисы докладов и сообщений (Вологда, 24-26 мая 1983 г.) Вологда(в соавторстве с Г.Я. Романовой).

Грамматическая и лексическая семантика в старинном тексте (призрачное слово ирп и хронология слова сырп) // Грамматическая семантика русского языка. Сборник научных трудов. Вологда, 1983.

О черном теле... и ежовых рукавицах // Русский язык в школе, № 4.

К этимологии церковнославянского хлябь (хлѧбь) // Этимология 1981. М., 1983.

Ошибались ли классики? // Литературная учеба, 1983, № 4.

Не налог, а налога (Лексикографическая заметка о словоупотреблении в "Борисе Годунове") // Русская историческая лексикология и лексикография, вып. 3. Л., 1983.

[Перевод с немецкого статьи:] Г. Дёрфер. Халаджский язык - не огузский // Советская тюркология, Баку, 1983, № 6.

[Рецензия на книгу:] Clauson G. An etymological dictionary of pre-thirteenth-century Turkisch. Index, vol. I-II. Szeged, 1981 // Вопросы языкознания, 1983, № 6.

1984

Этимологические соображения и словари исторического жанра // Актуальные проблемы современной и исторической лексикологии. Тезисы докладов и сообщений XX зональной конференции кафедр русского языка вузов Урала 15-17 мая 1984 г. Свердловск, 1984.

Этимологические соображения в словарях исторического жанра

// Международный симпозиум по проблемам этимологии, исторической лексикологии и лексикографии. Москва, 21-26 мая 1984 г. Тезисы докладов. М., "Наука", 1984.

[Рецензия на книгу:] Тюркско-дагестанские языковые контакты . Махачкала, 1982, 166 стр. //Советская тюркология, 1984, № 1.

Проблема филологической достоверности в интерпретации памятников древнетюркской письменности //Бартольдовские чтения 1984 год седьмой. Тезисы докладов и сообщений. М., 1984.

Тюркская топонимика в "Повести временных лет" //Тюркская ономастика. Алма-Ата, 1984.

Сергей Константинович Булич // Русская речь, 1984, № 5.

Этимологические маргиналии тюрколога по русской лексикографии // Этимологические исследования. Свердловск, 1984.

Об одной хантыйско-эвенкийской параллели и ее происхождении. // Советское финно-угроведение, т. XX, № 3. Таллинн, 1984.

Возраст слова и его этимология (О слове кисет) // Эволюция лексической системы севернорусских говоров. Вологда, 1984,

Об аланизмах в западных и восточных славянских языках // Проблемы осетинского языкознания, вып. 1. Орджоникидзе, 1984.

Заметки об отдельных диалектизмах Среднего Поволжья // Взаимовлияние языков: лингвосоциологический и педагогический аспект. Чебоксары, 1984. (в соавторстве с И.Т. Сергеевым).

К этимологии некоторых коневодческих терминов в языках Восточной Европы // Там же.

Слово и общий контекст литературного произведения // Функционирование фразеологических единиц в художественном и публицистическом тексте. Челябинск, 1984.

Проюрдонить (этимологический анализ) // Взаимодействие финно-угорских и русского языков. Сыктывкар, 1984.

Исторический словарь синонимов русского языка (к вопросу о принципах составления словаря) // Теория и практика русской исторической лексикографии. Изд-во "Наука", М., 1984 (в соавторстве с Е.Н. Борисовой).

Не "река" – а "женщина" (о достоверности топонимических этимологий) // Этническая ономастика. М., "Наука", 1984.

1985

Еще раз о славянских вариантах *sabja, *šabja // Этимология 1983. М., "Наука", 1985.

[Перевод с немецкого:] Х. Новка. К истории тюркологии в Берлинском университете // Советская тюркология. Баку, 1985, № 4.

[Рецензия на сборник:] Вопросы хакасского литературного языка. Абакан, 1984 // Советская тюркология. Баку, 1985, № 5.

Из аланских следов в топонимии Европейской части СССР // Проблемы русской ономастики. Вологда, 1985.

Три невыявленных тюркизма русского словаря (тюбяк, тюря, бандура) // Этимология 1982. М., "Наука", 1985.

О слове атаман в славянских и тюркских языках // Теория и практика этимологических исследований. М. "Наука", 1985.

Interaction of the Vocabulary Finno-Ugric, Slav and [illegible] Languages // Шестой международный конгресс финно-угроведов. Тезисы, том II. Языкознание. Сыктывкар, 1985.

Историческая грамматика русского языка (программа) // Программы педагогических институтов, сборник 2. Для специальности № 2101 "Русский язык и литература". М., "Просвещение", 1985.

Слово и время // Античная культура и современная наука. М., "Наука", 1985.

[Рецензия на :] R.Eckert, E.Crome, Ch.Fleckenstein. Geschichte der russischen Sprache. Leipzig, 1983 // Научные доклады высшей школы. Филологические науки, 1985, № 6.

[Программа:] Русская диалектология / Программы педагогических институтов, сборник I. Для специальности № 2101 "Русский язык и литература". М., "Просвещение", 1985 (в соавторстве с Е.Н. Иваницкой, А.Ф. Ивановой, В.И. Хитровой).

Издание и исследование письменных памятников истории русского языка в Норвегии // Русская речь, 1985, № 5.

Цимла // Русская речь, 1985, № I.

Василий Михайлович Истрин (1865–1937) // Русская речь, 1985, № 2. (в соавторстве с Е.С. Отиным).

Тюркизмы славянских и финно-угорских языков как источник для исторической грамматики тюркских языков // Вопросы советской тюркологии. Тезисы докладов и сообщений. Ашхабад, 10–12 сентября 1985 г. Ашхабад, 1985.

Об одном прилагательном в языке В.Г. Белинского и его современных интерпретациях // Вопросы истории русского литературного языка XV – XX веков. М., 1985.

Из аланских следов в топонимике Европейской части СССР // Проблемы русской ономастики. Вологда, 1985.

1986

Эмилдеш-имильдешъ / Turcologica 1986. К восьмидесятилетию академика А.Н. Кононова. Л., 1986.

Значение изучения фразеологизмов в тексте (по поводу фразеологизмов держать в черном теле; держать в ежовых рукавицах) // Zeitschrift für Slawistik, Bd.31, H3. Berlin, 1986. (в соавторстве с Р. Эккертом).

Булгарские и буртасские слова в мусульманских средневековых

сведениях о Поволжье // Историко-культурные контакты народов алтайской языковой общности. Тезисы докладов на XXIX сессии Постоянной международной алтаистической конференции (PIAC). Ташкент, сентябрь 1986. М., 1986.

Держать в черном теле // Русская речь, 1986, № 1.

Оскол // Русская речь, 1986, № 3.

Этимология этнонима "буртас" // Ономастика Поволжья. Саранск, 1986.

Антон Семенович Будилович // Русская речь, 1986, № 5,

О историко-этимологических каламбурах // Лексическая и словообразовательная семантика. Ставрополь, 1986.

Вариативность лексемы в диахронии и синхронии (форма и семантика грецизма паникадило) // Языковые и речевые единицы в лексике и фразеологии русского языка. Курск, 1986.

1987

Булгарский титул йалтавāр и язык волжских булгар в начале X века при Ибн Фадлане // Сущность, развитие и функции языка. М., 1987.

Потасовка // Русская речь (изд-ва "Наука"), 1987, № 1.

Ворскла // Там же, № 2.

Н.И. Греч - грамматист // Русская речь, № 6.

Существовало ли на Волге слово фурстовина? // Двуязычие и контрастивная грамматика. Чебоксары, 1987.

Предисловие // Э.А. Вартаньян. История с географией. Изд-во "Детская литература". М., 1987.

Этимологические заметки // Иранское языкознание 1982. Изд-во "Наука". Гл. ред. вост. лит-ры. М., 1987.

Редактирование книги : Б.И. Татаринцев. Смысловые связи и отношения слов в тувинском языке. Изд-во "Наука". Главная

редакция восточной литературы. М., 1987. 200 с.

Читая А.П. Чехова и словари ... (фендрик, чемерица, мантифолия) // Диалектное и просторечное слово в диахронии и синхронии. Вологда, 1987.

Этимологические этюды // Проблемы осетинского языкознания, вып. 2. Орджоникидзе, 1987.

Изучение лексики художественного текста в свете писательского идиолекта // Изучение языка художественной литературы в школе и вузе. Методические рекомендации. М., 1987.

1988

Люстра и ее "конкурент" // Русская речь, 1988, № 3.

Этика и этикет // Русская речь, 1988, № 4.

Личные имена у народов мира // Русская речь, 1988, № 4.

Языковая ситуация в Поволжье в X–XIV вв. // Тюркология-88. Тезисы докладов и сообщений V Всесоюзной тюркологической конференции (7–9 сентября 1988 года).

Еще раз о слове потасовка // Актуальные проблемы исторической лексикологии и лексикографии русского языка. Тезисы докладов к республиканскому координационному совещанию (23–26 сентября 1988 г.) Вологда, 1988.

Русская диалектная и историческая лексикология в трудах Ф.П. Филина // Актуальные проблемы исторической лексикологии и лексикографии восточнославянских языков. Днепропетровск, 12–14 октября 1988 г. Тезисы докладов, ч. 2. Днепропетровск, 1988.

К этимологии мордовского названия березы // Этимология 1985. М., 1988.

Оскол (Этимологический этюд) // Советская тюркология, 1988, № 2.

О происхождении слова трещотка // Русский язык в школе, 1988, № 1.

Когда появился глагол листать // Вопросы истории русского языка XIX–XX веков. Межвузовский сборник научных трудов. М., 1988.

Является ли слово учёба диалектизмом? // Координационное совещание по проблемам изучения сибирских говоров русского языка вузов Сибири, Урала и Дальнего Востока. Тезисы докладов 24–26 октября 1988 г.

Marginalia // Этимологические исследования. Сборник научных трудов. Свердловск, 1988.

Глагол листать и его производные в историко-этимологическом аспекте // Русский глагол (в сопоставительном освещении). Межвузовский сборник научных трудов. Волгоград, 1988.

[Рецензия на книгу:] Тюркско-дагестанские языковые взаимоотношения (сборник статей). Махачкала, 1985. 204 с. // Советская тюркология. Баку, 1988, № 6.

Некоторые осетинско-чувашские лексические параллели // Межъязыковое взаимодействие в Волго-Камье. Чебоксары, 1988.

1989

Из аланских следов в топонимии Европейской части СССР // Имя – этнос – история. М., 1989.

К этимологии вятского диалектизма бах // Вятская земля в прошлом и настоящем (К 500-летию вхождения в состав Российского государства). Тезисы докладов и сообщений к научной конференции. Киров, 23–25 мая 1989 года. Киров, 1989.

Ономастическая лексика исчезнувших языков // Ономастика Узбекистана. Тезисы II республиканской научно-практической конференции (г. Карши, 14–14 сентября 1989 г.) Ташкент, 1989.

К истории глагола транжирить // Этимология 1986-1987. М., 1989.

Знаменитый славист // Русская речь, 1989, № 3.

К этимологии топонима Казань // Шестая конференция по ономастике Поволжья 20-28 сентября 1989. Конференция посвящена памяти известного советского ученого В.А. Никонова (1904-1988) - основателя Поволжских ономастических конференций. Тезисы докладов и сообщений. Волгоград, 1989 (в соавторстве с В.А.Кучкиным).

Историческая изменчивость восприятия, понимания и интерпретации текста // Закономерности развития и взаимодействия национальных языков и литератур (Текст. Коммуникация. Перевод). Тезисы научно-практической конференции (Казань, 27-30 сентября 1989 года), ч. 1. Казань, 1989.

Про дату битви новгород-сіверського князя Ігора Святославича з половцями в 1185 р. // Український історичний журнал, 1989, № 12 (в соавторстве с В.А. Кучкиным).

"Казанская история" и основание Казани // Герменевтика древнерусской литературы [Сборник 1] XI-XVI века. М., 1989 (в соавторстве с В.А. Кучкиным).

1990

Проблема стратификации иранских и тюркских топонимов в бассейне Северского Донца / Здійснення ленінської національної політики на Донбасі. Тези доповідей і повідомлень Республіканської наукової конференції (21-24 лютого 1990 р.). Секції IV, V, VI, VII. Донецк, 1990.

Кто такая кузькина мать? / Русская речь, 1990, № 1.

[О "Русской энциклопедии"] // Народное образование, 1990, № 1.

Казань (этимологический этюд) // Топонимика СССР. М., 1990.

Комплекс источников по этнической истории буртасов в X-XVII вв. // Спорные вопросы отечественной истории XI-XVIII веков. Тезисы докладов и сообщений Первых чтений, посвященных памяти А.А. Зимина. Москва, 13-18 мая 1990 г. М., 1990.

Лексические комментарии к художественным текстам // Художественный текст: проблемы изучения. Тезисы выступлений на совещании. Пенза, 1990,

Буртасский язык - исчезнувший аланский диалект в Среднем Поволжье // Uralo-indogermanica . Балто-славянские языки и проблема урало-индоевропейских связей. Материалы 3-ей балто-славянской конференции, 18-22 июля 1990 г. , ч. II. М., 1990.

Мордовское название березы и дерево خلنج хӓ́линг страны буртасов // Материалы VI Международного конгресса финно-угроведов, том 2. М., 1990.

Этимологические дублеты ропата и Арбат как результат взаимодействия языков в разное время // Проблема двуязычия и языковой коммуникации. Карачаевск, 1990.

К интерпретации чувашско-осетинских лексических параллелей // Вопросы иранистики и алановедения / Научная конференция, посвященная 90-летию В.И. Абаева) Владикавказ, 18-20 октября 1990 г. Тезисы докладов. Владикавказ, 1990.

Заимствование // Лингвистический энциклопедический словарь. М., 1990.

Vladimir Andreevič Nikonov (1904-1988) / Onoma, vol.29(1987-89), 1-3. Leuven,1990.

Изменение семантики слова в связи с контекстуальными употреблениями // Матеріали Міжвузівської наукової конференції "Семантика мови і тексту". Івано-Франківськ. Ч.I., 1990. С. 53-55.

Проблема филологической достоверности слова в диалектном словаре // Проблеми української діалектології на сучасному стані. Тези доповідей і повідомлень. Житомир, 1990. С. 213-215.

Улу(г)бий // Проблемы этимологии тюркских языков. Алма-Ата. "Гылым". 1990. С. 302-306.

Готские девы "Слова о полку Игореве" и проблемы готской топонимии в Северном Причерноморье // Шоста республіканська ономастична конференція 4-6 грудня 1990 року. Тези доповідей і повідомлень. I. Теоретична та історична ономастика. Одеса, 1990. С. 19-20.

Н.К.Дмитриев и тюркизмы славянских языков // Советская тюркология. Баку, 1990. № 3. С. 47-56.

Герхард Дёрфер // Там же. № 4. С. 109-110.

1991

Имена собственные как источник для истории буртасов // Реализм исторического мышления. Проблемы отечественной истории периода феодализма. Чтения, посвященные памяти А.Л.Станиславского. Тезисы докладов и сообщений. Москва, 27 января - 1 февраля 1991 г. М., 1991. С. 76-78.

Исчезнувшие индоевропейские языки Европейской части СССР // Проблемы истории индоевропейских языков. Тезисы докладов и сообщений Всесоюзной конференции, посвященной возвращению городу названия Тверь. Тверь, 1991. Ч. I. С. 10-11.

Ещё раз о кузькиной матери // Русская речь. 1991. № 2. С. 134-138.

Методы соотнесения ономастических данных из византийских и русских исторических источников // Резюме сообщений XVIII Международного конгресса византинистов. I. М., 1991. С. 285-286.

Лингвистические проблемы комментирования произведений А.П.Чехова // К 100-летию пребывания А.П.Чехова на Калужской земле. Тезисы докладов конференции. Калуга, 1991. С. 29-30.

Проблеми базисної лексики і мовна спорідненість. [Рец. на кн.: Doerfer G. Grundwort und Sprachmischung. Eine Untersuchung an Hand von Körperteilbezeichnungen. Stuttgart: Steiner Verl., 1988-VIII+313 s. // Мовознавство. Київ, 1991. № 4. С.75-76.]

Хазары в современной топонимии // Воронежское краеведение: опыт и перспективы развития. Материалы третьей областной научно-практической конференции 23-24 марта 1991 г. Воронеж, 1991. С. 88-91.

Проблема этимологизации "призрачных" диалектных слов // Русская диалектная этимология. Тезисы межвузовской научной конференции (10-12 октября 1991 г.). Свердловск, 1991. С. 12-13.

Куда девалась фонема <ъ> в русском языке // Соотношение синхронии и диахронии в языковой эволюции. Тезисы докладов Всесоюзной научной конференции (Ужгород, 23-25 октября 1991 г.). Москва-Ужгород, 1991. С. 74-76.

Г.О.Винокур и проблемы исторической лексикологии русского языка // Изучение творческого наследия проф. Г.О.Винокура. Региональная научная конференция. Тезисы. 27-28 мая 1991 г. Киев, 1991 г.Ч.I. С. 47-49.

Тюркизмы, а не мадьяризмы офекского языка // Varia eurasiatica. Festschrift für Prof. András Rona-Tas. Szeged, 1991. 23-28.

Проблема филологической достоверности вокабул диалектных словарей // Координационное совещание по проблемам изучения сибирских говоров кафедр русского языка вузов Сибири, Урала и Дальнего Востока. Тезисы докладов 2-4 октября 1991. Красноярск, 1991. С. 123-124.

Арбат (этимологический этюд) // Топонимика и межнациональные отношения. М., 1991. С. 95-108.

Об одном мнимом тюркизме русского языка (к этимологии слова тюк)

// Исследование языковых систем в синхронии и диахронии. К 70-летию Э.Р.Тенишева. М., 1991. С. 79-84.

1992

Что такое половинка сукна? // Чтения памяти В.Б.Кобрика "Проблемы отечественной истории и культуры периода феодализма". Тезисы докладов и сообщений. Москва, 26-29 января 1992 г. М., 1992, С. 55-57.

Река Потудань в этимологическом аспекте // Материалы научной сессии по итогам научно-исследовательской работы МПГУ им. В.И.Ленина за 1991 г., посвященной 120-летию основания университета. Серия: Гуманитарные науки. Апрель 1992 г. М., 1992, С. 33.

Половецкий титул *тигинъ "принц" // Образование древнерусского государства. Спорные проблемы. Чтения памяти члена-корреспондента АН СССР В.Т.Пашуто. Москва, 13-15 апреля 1992 г. Тезисы докладов. М., 1992. С. 17-20.

Задачи изучения тюркизмов русского языка // Актуальные проблемы лексикологии и лексикографии русского языка. Тезисы докладов республиканской научно-методической конференции. Термез, 1992. С. 3-4.

Лексика русского языка, производная от собственных имен, в русской письменности как показатель внешних экономических и культурных связей России // Валихановские чтения. (Тезисы республиканской конференции 25-28.III.1992). Кокчетав, 1992. С. 253-254.

Е.Б.Рогачевская, А.Б.Рогачевский, Т.В.Суздальцева

ВЯЧЕСЛАВ АДРИАНОВИЧ ГРИХИН (1942 - 1987): МАТЕРИАЛЫ К БИОБИБЛИОГРАФИИ

Вячеслав Адрианович Грихин родился 22 февраля 1942 года в Москве. В 1959 году окончил 401 московскую школу. После двух лет работы в Государственной библиотеке им.В.И.Ленина в 1961 году поступил на филологический факультет МГУ им.М.В.Ломоносова, где учился с перерывами то на дневном, то на вечернем отделении. В 1969 году он защищает дипломную работу о творчестве Ф.М.Достоевского (научный руководитель К.И.Тюнькин) и поступает в аспирантуру на кафедру истории русской литературы МГУ. По окончании аспирантуры в 1972 году остается работать на кафедре.

В 1974 году В.А.Грихин защищает диссертацию на соискание ученой степени кандидата филологических наук по теме "Творчество Епифания Премудрого и его место в древнерусской культуре конца XIУ - начала ХУ веков" (научный руководитель В.В.Кусков; оппоненты Н.И. Прокофьев, В.П.Гребенюк). С 1976 года занимает должность старшего преподавателя кафедры истории русской литературы филологического факультета МГУ. В.А.Грихин разработал и прочел ряд общих и специальных курсов, таких, как "История древнерусской литературы", "История русской литературы 2-ой половины XIX века", "Историография древнерусской литературы", "Сравнительное изучение древних славянских литератур", "Творчество В.М.Гаршина", "Русская культура ХУП-ХУШ вв." и др. В 1975 году он руководил летней практикой студентов филологического факультета МГУ (специальность "русский язык как иностранный") в летнем лагере школьников (Венгрия). В 1980-1981 учебном году читал лекции и вел семинары по проблемам русской литературы в университете г.Йоэнсуу (Финляндия). В последние годы жизни работал над докторской диссертацией "Сатира Древней Руси". I января 1987 года скончался в Москве от сердечного приступа.

НАУЧНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ И ПОДГОТОВКА ИЗДАНИЙ

1. [Ред.] / Короленко В.Г. Собр. соч. в 6 тт. Т. 5. М.: "Правда", 1971.

2. Примечания // Там же. С. 509-525.

3. Сюжет и авторские принципы повествования в агиографических произведениях Епифания Премудрого // Филологический сборник. Алма-Ата, 1973. Вып. 12. С. 79-87.

4. Принципы воплощения нравственного идеала в сочинениях Епифания Премудрого // Вестник МГУ. Сер. X. Филология. 1973. № 4. С. 15-23.

5. Проблемы стиля древнерусской агиографии XIV-XV вв. М.: МГУ, 1974. 64 с.

6. Жанровое своеобразие агиографических сочинений Епифания Премудрого // Проблемы типологии и истории русской литературы. Пермь, 1976. С. 193-214.

7. Митрополит Киприан как писатель // Художественный метод и творческая индивидуальность писателя. Свердловск, 1978. С. 22-40.

8. "Извитие словес" у Епифания Премудрого // Русская речь. 1978. № 4. С. 126-130.

9. Н.М.Карамзин и его повесть "Бедная Лиза" // Карамзин Н.М. De arme Lize - Бедная Лиза: Книга для чтения с комментарием на нидерл. яз. и словарем. М.: "Русский язык", 1978. С. 7-17.

То же (с дополнениями): Карамзин Н.М. Poor Liza - Бедная Лиза: Книга для чтения с комментарием на англ. яз. и словарем. М.: "Русский язык", 1980. С. 7-18; Карамзин Н.М. Biedna Liza - Бедная Лиза: Книга для чтения с комментарием на польск. яз. и словарем. М.: "Русский язык", 1981. С. 7-18; Карамзин Н.М. Poor Liza - Бедная Лиза: Книга для чтения с комментарием на англ. яз. и словарем. М.: "Русский язык", 1988. С. 8-19.

10.Комментарий // Там же. С. 41-45.

То же (с дополнениями и изменениями): Карамзин Н.М. Poor Liza - Бедная Лиза: Книга для чтения с комментарием на англ. яз. и словарем. М.: "Русский язык", 1980. С. 41-45; Карамзин Н.М. Biedna Liza - Бедная Лиза: Книга для чтения с комментарием на польск. яз. и словарем. М.: "Русский язык" 1981. С. 42-47; Карамзин Н.М. Poor Liza - Бедная Лиза: Книга для чтения с комментарием на англ. яз. и словарем. М.: "Русский язык", 1988. С. 45-48.

11. У истоков отечественной медиевистики: (О научно-педагогической деятельности Ф.И.Буслаева) // Вестник МГУ. Сер. X. Филология. 1979. № 6. С. 35-40.

12. У истоков русской письменности: (Летописные сказания о княгине Ольге) // Русская речь. 1980. № 6. С. 64-68.

13. Древнерусские княжеские жития // Русская речь. 1980. № 2. С. 106-110.

14. Отражение событий Куликовской битвы в "Летописной повести о побоище на Дону" // Вестник МГУ. Сер. 9. Филология. 1980. № 5. С. 3-10.

15. Эстетика русского предромантизма и повести Н.М.Карамзина начала 90-х годов XVIII века // Aspekti - Аспект. Хельсинки, 1981. № 1. С. 98-108.

16. Особенности авторского повествования в повести Ф.М.Достоевского "Кроткая" // Там же. № 2 +/.

17. The Russian Romantic Tale: (late 18-th - early 19 th cent.) // Русская романтическая повесть: (Конец XVIII - начало XIX века). М.: "Русский язык", 1981. С. 4-24.

18. Комментарий // Там же. С. 252-284.

В тексте также содержатся биографические справки о Н.М.Карамзине (С. 25-26), В.А.Жуковском (С.41-43), А.А.Бестужеве-Марлинском (С. 74-76),

+ Не разыскан.

А.Погорельском (С. 133-134), В.Ф.Одоевском (С. 200-201).

19. Житие Сергия Радонежского: [Пер.] // Древнерусские предания: (X-XVI вв.). М.: "Советская Россия", 1982. С. 257-281.

20. Проблемы типологического и исторического изучения жанра древнерусской агиографии // Metodologie literárněvědných prací. Studie o Ruské literatuře. Praha, 1982. P. 49-63.

21. Симеон Полоцкий и Симон Ушаков: (К проблеме эстетики русского барокко) // Барокко в славянских культурах. М.: "Наука", 1982. С. 191-219 (совместно с В.К.Быдининым).

22. Национальное своеобразие и гражданственность // О, Русская земля! М.: "Советская Россия", 1982. С. 5-24.

23. Примечания // Там же. С. 325-364.

24. Куликовская битва и национальное самосознание Руси XIV в. // НДВШ. Филологические науки. 1983. № 1. С. 40-46.

25. Европа глазами русского путешественника // Карамзин Н.М. Письма русского путешественника. М.: "Советская Россия", 1983. С. 5-24.

26. Примечания // Там же. С. 484-510.

27. [Ред.] // Русская романтическая повесть: (Первая треть XIX в.) М.: МГУ, 1983.

28. Русская романтическая повесть первой трети XIX в. // Там же. С. 5-28.

29. Комментарии // Там же. С. 446-471.

30. Творчество В.Т.Нарежного // Нарежный В.Т. Избранное. М.: "Советская Россия", 1983. С. 5-22 (совместно с В.Ф.Калмыковым).

31. Примечания // Там же. С. 427-441 (совместно с В.Ф.Калмыковым).

32. Проза Всеволода Гаршина // Гаршин В.М. Сочинения. М.: "Художественная литература", 1983. С. 3-18.

33. Комментарии // Там же. С. 392-412.

34. "...Славная русская поэма" // Мельников П.И. (Андрей Печер-

ский). В лесах. В 2 кн. М.: "Советская Россия", 1984. Кн. I. С. 3-16.

35. Примечания // Там же. Кн. I. С. 479-494. Кн. 2. С. 448-458.

36. Роман Мельникова-Печерского "На горах" // Мельников П.И. (Андрей Печерский). На горах. В 2 кн. М.: "Советская Россия", 1986. Кн. 2. С. 471-484.

37. Примечания // Там же. Кн. I. С. 570-588. Кн. 2. С. 485-495.

38. Проблематика и особенности поэтики "Славянских вечеров" В.Т.Нарежного // НДВШ. Филологические науки. 1986. № I. С. 72-75.

39. Героическая поэма Древней Руси // Слово о полку Игореве. М.: Военное издательство, 1986. С. 3-16.

40. "Слово о полку Игореве" и современность // Там же. С. 57-61.

41. Примечания // Там же. С. 62-78.

42. Поэт Аполлон Майков // Майков А. Стихотворения. Поэмы. М.: "Правда", 1987. С. 3-18.

43. Примечания // Там же. С. 440-469.

44. Становление древнерусской сатиры // Сатира XI-XVII веков. М.: "Советская Россия", 1987. С. 5-20 (совместно с В.К.Былининым).

45. Комментарий // Там же. С. 413-504 (совместно с В.К.Былининым).

46. Народная сказка в творчестве русских писателей первой половины XIX века // За горами, за лесами...:Сказки русских писателей первой половины XIX в. М.: "Просвещение", 1988. С. 5-17.

47. Комментарий // Там же. С. 327-349.

48. Древнейшие памятники русской письменности о княгине Ольге // Герменевтика древнерусской литературы X-XVI вв. М., 1992. Сб. 3. С. 54-74.

УЧЕБНЫЕ ПОСОБИЯ

49. Древнерусская литература: Пособие для студентов-иностранцев филологического факультета. М.: МГУ, 1973. Ч. I. 113 с. (совместно с М.И.Гореликовой).

50. Древняя русская литература: Методические указания для студентов-заочников филологических факультетов государственных университетов. М.: МГУ, 1977. 40 с.

51. Методические указания и тематика контрольных работ по истории русской и советской литературы: (Для поступающих на факультеты журналистики, философский и юридический). М.: МГУ, 1980. 98 с.

52. Методические указания и тематика контрольных рабст по истории русской и советской литературы: (Для поступающих на филологический и исторический факультеты и историко-филологическое отделение Института стран Азии и Африки). М.: МГУ, 1980. 61 с.

53. Методические указания и тематика контрольных работ по истории русской и советской литературы: (Для поступающих на факультеты экономический, психологии и социально-экономический факультет Института стран Азии и Африки). М.: МГУ, 1980. 43 с.

54. Пособие по русской и советской литературе: Для поступающих на гуманитарные факультеты университетов. М.: МГУ, 1980. 251 с. (совместно с А.А.Смирновым).

55. Методические указания и тематика контрольных работ по истории русской и советской литературы: (Для поступающих на факультеты филологический, исторический, журналистики и юридический). М.: МГУ, 1986. 52 с. (совместно с Е.В.Спекторской).

56. История древнерусской литературы XI-XIII вв.: Методические указания для студентов-заочников филологических факультетов государственных университетов. М.: МГУ, 1987. 53 с.

57. История древнерусской литературы XIУ-XУП вв.: Методические указания для студентов-заочников филологических факультетов государственных университетов. М.: МГУ, 1988. 56 с.

РЕЦЕНЗИИ

58. Русская бытовая повесть второй половины ХУП - нач. ХУШ в.: [Рец. на кн.: Фойтикова Э. Русская бытовая повесть накануне ново-

го времени. Прага. Изд. Карлова университета, 1976. 131 с.]
// Вестник МГУ. Сер. X. Филология. 1978. № 6. С. 76-79.

59. "Слову о полку Игореве" - восемьсот лет: [Рец. на кн.: Лихачев Д.С. "Слово о полку Игореве" и культура его времени. 2-е изд., доп. Л.: "Художественная литература", 1985. 351 с.] // Информационный бюллетень Международной ассоциации по изучению и распространению славянских культур UNESCO. М., 1986. Вып. 14. С. 61-63.

АВТОРЕФЕРАТЫ

60. Творчество Епифания Премудрого и его место в древнерусской культуре конца XIУ - начала ХУ в. : Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата филологических наук. М.: МГУ, 1974. 27 с.

НЕКРОЛОГИ

1. В.А.Грихин // Литературная Россия. 1987. 23 января. № 4 (1252).

2. Вячеслав Адрианович Грихин // НДВШ. Филологические науки. 1987. № 2. С. 96.

3. Памяти Вячеслава Адриановича Грихина // Вестник МГУ. Сер. 9. Филология. № 2. С. 96.

ЗАСЕДАНИЯ ОБЩЕМОСКОВСКОГО СЕМИНАРИЯ ИССЛЕДОВАТЕЛЕЙ ДРЕВНЕЙ РУСИ. 1991-1992 гг.

Перечень докладов с 1966 по 1990 гг., №№ 1-159, см. в книге: Древнерусская литература: Изображение общества. М., "Наука", 1991. С. 220-224.

1991 г.

160. Чернышева М.И. К истории слова "образъ". 9.I.

161. Щавелева Н.И. "Лунник" в молитвеннике княгини Гертруды. 16.I.

162. Клосс Б.М. Русская агиография: современное состояние и проблемы изучения. 23.I.

163. Амелькин А.С. Песня об Авдотье Рязаночке и восточный вопрос в России XVI в. 30.I.

164. Карсанов А.Н. "Готские девы" в "Слове о полку Игореве". 6.II.

165. Миронова Т.Л. Архангельское евангелие 1092 г.: начало древнейшей справы? 13.II.

166. Кучкин В.А. Реставрация завещания Ивана Калиты. 20.II.

167. Солодкин Я.Г. Русская публицистика начала XVII в.: проблемы атрибуции. 27.II.

168. Блудилина Н.Д. Духовные истоки русского старчества. 6.III.

169. Верещагин Е.М. Последний древнерусский книжник Амвросий Оптинский как истолкователь церковных песнопений. 13.III.

170. Чернов С.З. Исторические ландшафты Московской Руси по новым археологическим материалам. 20.III.

171. Кусков В.В. Из истории древнерусских энциклопедических сборников: сборник 1630-х годов Научной библиотеки МГУ. 27.III.

72. Седова Р.М. Неизвестное "Сказание некоего любомудреца ины о чудесах Петра=митрополита" I469-I470 гг. 3.IУ.

73. Гиппиус А.А. Новые данные о пономаре Тимофее - новгородском книжнике XШ в. I0.IУ.

74. Щеголева Л.И. Поэтические тропы как система в "Путятиной минее". I7.IУ.

I75. Черная Л.А. О смене типа русской культуры в переходный период ХУП - ХУШ вв. 24.IУ.

I76. Румянцева В.С. Русский раскол ХУП в.: новые источники и нетрадиционные подходы. I5.У.

I77. Гальченко М.Г. О палеографических и орфографических особенностях надписей на древнерусских иконах XП-первой половины ХУ вв. 22.У.

I78. Воинов С.С. Музей=заповедник "Слова о полку Игореве" в Новгороде=Северском: опыт организации, проблемы, перспективы. 29.У.

I79. Аксенова Г.В. Орнаменты русских рукописных книг XШ в. и их языческая символика. 5. УI.

I80. Кучкин В.А. Дмитрий Донской: биография и оценка деятельности. I9.УI.

I8I. Амелькин А.С. Новгородская вторая летопись как сборник черновых материалов ХУI в. I8.IX.

I82. Лисовая-Исаченко Т.А. Первый медицинский трактат Руси ("Лечебник" I534 г.) 25.IX.

I83. Добродомов И.Г. Половецкое имя "Шарукан" в "Слове о полку Игореве": географический, эпический и ономастический аспекты. 2.X.

I84. Кириллин В.М. Истоки древнерусских знаний о священных числах. 9.X.

185. Бахтурина Р.В. "Россия" и "россы" по памятникам русского языка до ХУП в. 16.Х.

186. Гурченко Л.А. Надпись Василия в Софии Киевской и проблема авторства "Слова о полку Игореве". 23. Х.

187. Барашков А.И. Узелковое письмо древних славян. 30.Х.

188. Рогачевская Е.Б. Цикл молитв Кирилла Туровского в русской рукописной традиции. 13.XI

189. Собрание учредителей Общества исследователей Древней Руси (ОИДР). 20. XI.

190. Завершение собрания учредителей ОИДР. 27.XI.

191. Дёмин А.С. Скептическое миротношение в русской литературе ХУП в. 4.ХП.

192. Жигулин Е.В. Реконструкция театра Димитрия Ростовского в Белой палате Ростовкого кремля. 11. ХП.

193. Монахова Н.П. Следы античной риторики в "Молении Даниила Заточника". 18. ХП.

194. Назаров В.Я., Клосс Б.М. Неизвестное полемическое сочинение из круга митрополита Геронтия 1481 г. о чиноположении освящения церквей.

1992 г.

195. Чекин Л.С. Древнерусские образы половцев в контексте средневековых этнографических представлений. 8.I.

196. Пауткин А.А. Природные явления в изображении русских летописей XI-XIУ вв. 15.I.

197. Рыбаков Б.А. Античный мир и ранние славяне. 22.I.

198. Трофимова Н.В. Некоторые наблюдения над развитием жанра воинской повести. 29.I.

199. Добродомов И.Г. Слово "нафты" в языках Восточной Европы. 5.П.

200. Толстой Н.И. Легенда о неправильной молитве у Андрея Курбского и Льва Толстого. I2.П.

20I. Данилевский И.Н. Библейские элементы в "Повести временных лет". I9.П.

202. Охотина Н.А. Новонайденная повесть о Валаамском монастыре. 26.П.

203. Сумаруков Г.В. Неопознанные летающие объекты (НЛО) в древнерусской письменности XI-XУП вв. 4.Ш.

204. Смирнов Ю.И. Заговорная традиция у славян. II.Ш.

205. Круминг А.А. Библиотека святителя Димитрия Ростовского. I8.Ш.

206. Баранкова Г.С. Русская редакция "Шестоднева" Иоанна Экзарха о вопросы ее издания. 25.Ш.

207. Громов М.Н. Главные идеи русской средневековой философии. I. IУ.

208. Филюшкин А.И. К вопросу о реальности правительства Адашева. 8. IУ.

209. Гладкова О.В. История текста "Жития Евстафия Плакиды" в древнерусской книжности. I5. IУ.

2I0. Дёмин А.С. "Свои"и "чужие" этносы в "Повести временных лет". 22.IУ.

2II. Кучкин В.А. Сергий Радонежский и его время. 29.IУ.

2I2 Амелькин А.О. Татарский вопрос в общественном сознании России конца XУ - начала XУI в. (на этнографическом материале). 6.У.

2I3. Янковска Л. А. Заметки Димитрия Ростовского на книгах его библиотеки. I3. У.

2I4. Никитин А.Л. Кто продал землю Бояна? 20.У.

2I5. Нечаева Т.В. Малоизвестное нижегородско-костромское Сказание о Федоровской иконе Богородицы" I636 г. 27.У.

216. Ужанков А.Н. К вопросу о датировке "Сказания" и "Чтения" о Борисе и Глебе. 3.УI.

217. Мельникова Е.А., Петрухин В.Я. Легенда о призвании варягов и становление древнерусской историографии. I0.УI.

218. Робинсон А.Н. Европа и Русь (к вопросу о правах человека). I7.УI.

219. Горский А.А. За что сражались русские люди в XI-ХУ вв. (Идея защиты отечества в общественной мысли). I6.IX.

220. Заседание, посвященное 75-летию А.Н.Робинсона. 23.IX.

221. Карсанов А.Н. Одухотворение ветра в "Слове о полку Игореве". 30.IX.

222. Добродомов И.Г. Гапаксы в древнерусских текстах ("яп-кыт", "зелена" и др.). 7.X.

223. Беляев С.А. К вопросу о строительной деятельности Владимира Крестителя (церковь в Корсуни). I4.X.

Зак. 551 Тир. 400 Тип. Мин-ва культуры